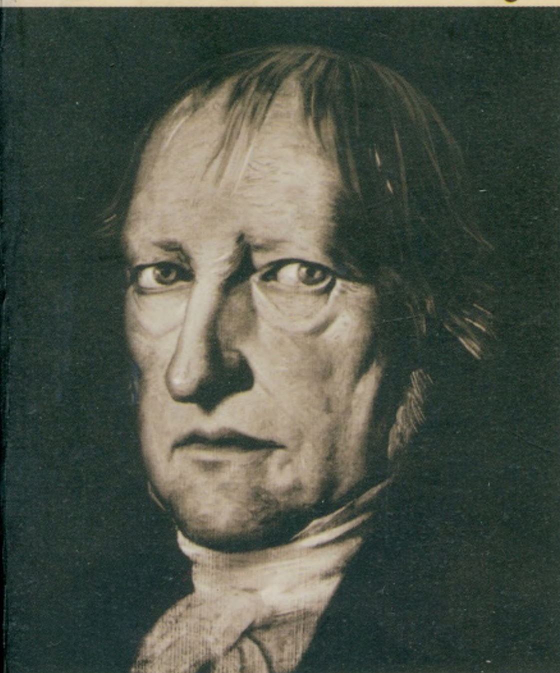
Georg Wilhelm Friedrich

HEGEL



Filosofijos istorijos paskaitos

I

tomas



Alma littera

G. W. F. HEGEL'S

Vorlesungen

über die Geschichte

der Philosophie

1833

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL

Filosofijos istorijos paskaitos

Trys tomai

I

tomas

Iš vokiečių kalbos vertė

ir lietuviškojo leidimo pratarmę parašė

ALBINAS LOZURAITIS

ALK

Alma littera 1999

UDK 1(091)
He 67

Versta iš: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig, 1982.

Knygos išleidimą parėmė
ATVIROS LIETUVOS FONDAS
INTER NATIONES, Bonn

ISSN 1392–1673
ISBN 9986–02–725–X
ISBN 9986–02–724–1

TURINYS

LOGIKA IR ISTORIJA, DVASIA IR FILOSOFIJA

Tarsi savaime suprantama, kad filosofijos istorija – tai tokia pažinimo sritis, kuri akivaizdžiai skiriasi nuo pačios filosofijos. Juk filosofijų daugybė, jos ne tik skirtingos, bet dažniausiai ir gana priešiškos viena kitos atžvilgiu, viena kitą neigia ir atmeta, žodžiu, kiekviena iš jų linkusi į vienvaldystę. O filosofijos istorija – tai visai kas kita. Ji turi apimti jeigu ir ne visas (nes tai neįmanoma), tai bent jau svarbiausias iki tol buvusias filosofijas, turi jas aprašyti ir suskirstyti, aptarti jų ryšius ir jas įvertinti. Taigi čia reikalinga ir kitokia sąmonės nuostata negu paties filosofijos kūrėjo, nes būtina išeiti už vienos filosofinės sistemos ribų, persiimti istoriko požiūriu, siekti nešališkumo, kuris paprastai vadinamas moksliniu objektyvumu. Bet tai reiškia, kad filosofijos istorikas nebūtinai pats turi būti savos filosofijos kūrėjas, gal net geriau, jeigu jis toks nėra, nes jis privalo būti nešališkas. Sutikus su tokia nuostata, kartu turi būti pripažįstama, kad filosofijos istorija užsiimantis žmogus dėl to dar nėra filosofas, bent jau nėra filosofas tikrąja žodžio prasme. Jis tik rašo apie filosofus, juos išdėsto ir atpasakoja, padeda skaitytojui juos suprasti, o kai kada priduria ir savo asmeninę nuomonę – vienus filosofus pagiria, o kitus papeikia.

Tokie vaizdiniai apie filosofijos istoriją įprasti, todėl dažniausiai jų pagrįstumas (ar nepagrįstumas) net nesvarstomas. Jų patikimumas paprastai grindžiamas vadinamuoju sveiku žmogaus protu. O priskirti kokią nors mintį sveikam protui reiškia ją laikyti tokia akivaizdžia, kad jos įrodinėjimas būtų tik laiko gaišinimas.

Tačiau kai į filosofijos istorijos sritį įžengia Hegelis, staiga paaiškėja, kad visi šie vaizdiniai nėra tvirčiau pamatuoti. Pasirodo, kad tas sveikas protas negali būti patikimas vedlys filosofijos istorijoje, nes tuomet tektų pripažinti, kad protas, kuris yra vedamas, nėra visiškai sveikas, taigi dar nėra protas. Mat protas, kuris nėra savarankiškas, kuris sutinka būti vedamas, kuris laukia nurodymų iš šalies, – toks protas ir filosofijoje, ir filosofijos istorijoje neturi ką veikti. Laisvas mąstymas – nes tik laisvas mąstymas yra filosofija – nei remiasi kokiomis nors jo atžvilgiu išoriškomis prielaidomis, nei gali būti redukuotas į kokius nors galutinius savo veiklos rezultatus. Taigi filosofinis mąstymas nėra nei kokios nors jo prielaidos, nei kokios nors jo išvados, – filosofinis mąstymas yra jis pats. Todėl ir sveiko proto vaizdiniai apie filosofijos istoriją, pasak Hegelio, tėra mąstymo pančiai, iš kurių mąstymas privalo išsilaisvinti. Ir kai mąstymui pavyksta nusimesti šituos pančius, paaiškėja, kad tai, ką protas laikė akivaizdžiu ir savaime suprantamu dalyku, iš esmės yra klaidinga. Filosofinė tiesa, anot Hegelio, anaiptol nėra akivaizdi, ji veikiau yra akivaizdumo priešingybė.

Tad, Hegelio žodžiais, nuo ko filosofijos istorijos tyrinėtojas turi pradėti? Kitaip sakant, nuo ko tokį tyrinėjimą pradeda pats Hegelis? Kadangi bet kokie išankstiniai vaizdiniai būtų laisvo mąstymo arba mąstymo laisvės apribojimas, taigi neleistina filosofijos prielaida, tai Hegelis dėstymą pradeda nuo negatyviosios dalyko pusės – nuo įsigalėjusių, tariamai akivaizdžių filosofijos istorijos vaizdinių kritikos ir jų atmetimo. Tačiau daug sunkesnis uždavinys iškyla po tokios kritikos – pasiekti, kad atmestos filosofinio mąstymo prielaidos nebūtų pakeistos kitomis. Kaip tai įmanoma ir ar apskritai įmanoma?

Hegelio filosofijos istorijos paskaitų „Įvadas" – tai pirmiausia mėginimas kritiškai įvertinti banalius tos pažinimo srities vaizdinius ir pagrįsti kitokią (anot jo paties – mokslinę) filosofijos istorijos sampratą. Žinoma, tai, kas dėstoma šiame „Įvade", negali neatrodyti kaip išankstinės dogminės prielaidos,

kurios, vertinant griežtų paties Hegelio kriterijų požiūriu, filosofijai neleistinos. Kad nepasidarytų nenuoseklus, Hegelis nurodo, jog filosofijos istorijos įvado turinys turi būti pagrįstas pačiu tos istorijos išdėstymu, antraip tai iš tikrųjų būtų tik savavališkos prielaidos. Šiaip ar taip, šis „Įvadas" vis dėlto yra savotiška nuolaida skaitytojui, kurią būtina daryti jeigu ir ne dėl jo supratingumo stokos, tai bent jau todėl, kad, pateikus filosofijos istoriją be tam tikrų pradinių paaiškinimų, ji būtų sunkiai suprantama. Beje, su tokia pat problema Hegelis susiduria ir kituose savo veikaluose, todėl, neperžengdamas grynosios minties ribų, jis dėstomą medžiagą papildo šiek tiek iliustratyviais ir vaizdingesniais dalykais, be kurių mirtingo žmogaus protui iš tikrųjų būtų sunku suprasti, apie ką čia kalbama.

Hegelis taria, kad bet kurio dalyko istorija pirmiausia priklauso nuo turimo to dalyko vaizdinio, nes nuo to, kaip suprantamas pats dalykas, priklauso jo istorijos faktų atranka ir požiūris į juos. Taigi filosofijos istoriją pirmiausia lemia pačios filosofijos samprata. Tačiau toks išeities taškas, kuris filosofijos istoriją turėtų padaryti vientisą, iš tikrųjų ją tik išskaido. Juk filosofijos istorija apžvelgia daugybę filosofijos sistemų, kurios skiriasi ir pačios filosofijos samprata. Todėl patys filosofijos kūrėjai filosofijos istorijoje nerasdavo ją vienijančio pagrindo, ir iš to neišvengiamai buvo daroma išvada, kad filosofijos istorija pačiai filosofijai negali būti naudinga. Mat filosofijos tikslas yra tiesa, o ši savo prigimtimi yra vienintelė ir amžina, tad iš praeities ateinanti nuomonių įvairovė tiesą paverčia veikiau miražu, nes nelieka jokio kriterijaus, kuris leistų teikti pirmenybę vienai, o ne kitai filosofijai. Todėl filosofijos istorijos pateisinimas nesunkiai virsta jos menkumo įrodymu. Filosofiją jos istorija atskleidžia kaip begalinę nuomonių virtinę – visi filosofai vienodi bent jau tuo, kad jie visi klydo. Tiesa, šitos klaidos savaip įdomios, nes, šiaip ar taip, jos gimė protingų, išmintingų žmonių – filosofų – galvose. Jau vien tai šioms klaidoms teikia žavesio, ir nors filosofijos isto-

rijai nebūdinga tikra pažintinė reikšmė, tačiau paklaidžioti po ją gali būti ir smagu, ir įdomu, be to, toks užsiėmimas yra pamokomas, nes klaidos irgi moko.

Hegelio netenkina atviras subjektyvizmas, kurį įgydavo ankstesnių filosofų istoriniai vaizdiniai, kai jie mėgindavo išsiveržti iš šitokio klaidų pasaulio. Kadangi tiesos išsižadėjusi filosofija jau nebūtų filosofija, tai filosofijos orumas paprastai išsaugomas grynai subjektyviu būdu – tikint, kad savoji filosofijos sistema atitinka tiesą, kad ji yra vienintelė teisinga. Žinoma, toks būdas kitas ir kitokias sistemas atmeta kaip klaidingas. Prie tokių sistemų savaime priskiriamos visos praeities filosofijos, ir tada filosofijos istorija, vaizdžiu Hegelio palyginimu, pasidaro panaši į mūšio lauką, sėte nusėtą mirusiųjų kaulais. Nors toks požiūris į filosofijų įvairovę tarsi ir pripažįsta filosofinę tiesą, tačiau tai nėra tikra tiesa, nes objektyvios vertės ji, deja, neturi. Ši tiesa neigia kitų filosofijų tiesas, bet ir ji pati galiausiai paneigiama. Tokia istorija, kuri yra visų filosofijų kapinynas, Hegelio nuomone, nesuderinama su aukšta filosofijos paskirtimi. Iš tikrųjų, ko tada vertos filosofų pastangos, jei jau iš anksto žinoma, kad visos filosofijos galų gale vienodai beprasmės.

Kaip tik čia Hegelis ir žengia ryžtingą žingsnį, kuris buvo filosofijos istorijos reabilitavimo pradžia, žingsnį, kuris pagaliau leido filosofijos istorijai pajusti pagrindą po kojomis, taigi padarė ją mokslinio žinojimo sritimi, o patį Hegelį – šio mokslo pagrindėju.

Žingsnis, kuriuo įžengiama į Hegelio filosofijos istorijos pasaulį, yra savotiška antitezė ligtol buvusiems šios srities vaizdiniams. Požiūriui, kad visi filosofai klydo, Hegelis priešina požiūrį, kad visi filosofai buvo teisūs. Pastarasis požiūris filosofijos istorijai suteikia visiškai kitokią prasmę. Jeigu tiesa nėra tik vienos (arba jokios) filosofijos savastis, o yra bendra joms visoms, tai bet koks dalinis filosofinės tiesos ieškojimas tampa neįmanomas. Dabar tariama, kad filosofija iš esmės yra viena, kaip kad viena yra tiesa, bet šiai vienai filosofijai priklauso vi-

sos filosofijos sistemos. Tačiau tada pati filosofijos istorija tampa filosofijos mokslu.

Postuluoti tokį požiūrį nesunku. Tačiau juk Hegelis nemano, kad filosofija galėtų remtis kokiais nors postulatais. Naują požiūrį filosofijoje galima pagrįsti vienu vieninteliu būdu – šis požiūris turi būti įdiegtas paties dalyko išdėstyme. Bet įdiegti tokį požiūrį, kurį subrandino Hegelis, atrodo, yra visiškai neįmanomas uždavinys. Juk ieškoti bendrybių, kurios susietų skirtingas filosofijas, – tai kelias, vedantis į visiškai tuščią filosofijos abstrakciją; tada reikėtų tenkintis nebent pačiu filosofijos pavadinimu, nes nuo visko, kas įvairiose filosofijose yra tikrai įdomu, tektų atsitraukti. Tačiau Hegelio užmojis visiškai kitoks – jis siekia išsaugoti visą reikšmingą filosofijos turinį, jis įsitikinęs, kad kiekviena buvusi filosofijos sistema ne tik paliko pėdsaką filosofijoje, bet ir yra organiška, taigi būtina, filosofijos apskritai dalis.

Visi tie (netgi rimti filosofijos tyrinėtojai), kurie mėgina Hegelį suprasti ir išdėstyti remdamiesi jo filosofijos išvadomis, atsiduria gana keblioje padėtyje. Mat tos išvados pačios savaime, kai jos suvokiamos atsietai nuo paties dalyko dėstymo, atrodo tiesiog keistos ir paradoksalios. Gal todėl Hegelio filosofiją taip mėgstama kritikuoti. Menkam protui ši filosofija yra išties puiki proga pademonstruoti savo tariamą pranašumą, stebintis Hegelio keistenybėmis. Kadangi išskleisti visą Hegelio filosofiją kaip mokslinę sistemą yra labai sunkus uždavinys, tai beveik visa vadinamoji hegeliada lengvai virsta paprasčiausiu priekabiavimu. Užtat kantrieji ir ryžtingieji, tie, kurie užsimoja Hegelio minties nutiestais takais patekti į jo sukurtą dvasios pasaulį, – tie negali nesistebėti atsivėrusio reginio didingumu. Kad ir kaip jie tada vertintų šią filosofiją, noras žiūrėti į ją iš aukšto jiems praeina.

Hegelis nesitiki, kad įvairias filosofijos sistemas vienijantį požiūrį, kuris joms visoms suteiktų prasmę ir pateisinimą, jis ras tiesiogiai jų teikiamoje medžiagoje. Tam būtina aukštesnė, universalesnė sistema, į kurią sutekėtų, bet vis dėlto joje neiš-

nyktų kitos filosofijos. Tokia universalesnė, teisingiau, absoliučiai universali sistema yra paties Hegelio filosofija. Tačiau tai pripažinus, nebeįmanoma išvengti klausimo, ar iš tikrųjų filosofijos istorija, kaip vieningas ir vientisas mokslas, gali būti pagrįsta tik Hegelio sistema. Nors teigiamai atsakyti į šį klausimą neįmanoma, tačiau ir neigiamas atsakymas negali būti labai griežtas. Negalima nepripažinti, kad Hegelio filosofijos sistema tarsi specialiai skirta filosofijos istorijai pagrįsti ir pateisinti. Mat ši sistema iš visų kitų išsiskiria savo universalumu. Tik todėl Hegelis gali ne tik įžvelgti vienybę filosofijų skirtybėse, bet ir tą vienybę racionaliai paaiškinti bei išreikšti kaip pačiai filosofijai būdingą išsiplėtojimą. Šitokio uždavinio, bent jau tokia jo aprėptimi ir tokiu nuoseklumu, filosofijoje po Hegelio niekas nebesiėmė. Tai turint galvoje, galima teigti, kad Hegelis gali būti laikomas ne tik filosofijos istorijos pradininku, bet ir – tam tikra prasme – jos užbaigėju. Mat tokių ambicingų reikalavimų filosofijai, kad ji turi būti išskleidžiama kaip laisvo mąstymo būtini žingsniai, kaip sistema, kurioje kiekvienam filosofijos principui skirta būtent ši, o ne kita vieta, – tokių griežtų reikalavimų po Hegelio nebemėgino sau kelti nė vienas filosofijos istorikas – gal dėl to, kad Hegelio užmojis buvo suprastas kaip per didelė proto puikybė, gal dėl to, kad tokiuose pretenzinguose užmojuose jau nebematyti prasmės. Hegelio požiūrį į filosofijos istoriją vėlesni filosofai perėmė tik apytikriai. Tai, kad kiekviena filosofijos sistema iškyla tam tikrame filosofiniame ir apskritai kultūriniame kontekste, kad kiekvienas filosofas turi ir pirmtakų, ir sekėjų, kad esamoje filosofijoje jau glūdi klausimai (nors paprastai dar neįsisąmoninti), į kuriuos turi atsakyti (ir atsako) būsimos filosofijos, taigi kad tokie įvairių filosofijų santykiai ir yra filosofijos istorija, – visa tai po Hegelio buvo visuotinai pripažinta be specialaus įrodinėjimo. Įdomu, kad bendrąsias Hegelio filosofijos istorijos kaip mokslo pagrindimo išvadas nesipriešindami priėmė ir tie autoriai, kurie apskritai neigiamai vertino jo filosofijos sampratą.

Tai, kad Hegelis pripažįsta kiekvienos filosofijos tiesą, kitaip sakant, mano jas visas dalyvaujant vienoje ir amžinoje tiesoje, kuri yra visos filosofijos tikslas, visiškai nereiškia, kad Hegelis šiuo atžvilgiu yra visiškai liberalus. Veikiau priešingai. Jis tiesiai sako, kad daugybė dalykų, kurie pateko į filosofijos istorijos knygas, anaiptol nėra filosofija. Maža, kad kas nors laiko save filosofu arba kiti jį laiko tokiu, – dėl to visi jo vaizdiniai, teiginiai, samprotavimai savaime dar nepriklauso filosofijai. Pasak Hegelio, filosofijai priklauso vien tai, kas atitinka jos sąvoką ir, žinoma, sąvoką hegeline žodžio reikšme. Todėl patekti į filosofiją reiškia išlaikyti labai griežtą atranką.

Nors šitas filosofijos atrankos kriterijus labai griežtas, vis dėlto jis yra labai platus. Tos įvairios priešybės: idealizmo – realizmo, racionalizmo – empirizmo, subjektyvumo – objektyvumo ir t. t., – o vieną jų filosofai dažnai yra linkę laikyti klaidinga, – patenka į Hegelio filosofiją ir yra paaiškinamos. Filosofijos apibrėžimo išeities tašką Hegelis mato kitur. Filosofija pirmiausia yra mintinis dalyko nagrinėjimas. Todėl ji nagrinėja ne bet kokį sąmonės turinį, o tik tą, kuris įgijo mąstymo formą. Sąmonės turinys iš pradžių pasirodo įvairiomis kitomis formomis, kaip antai pojūtis, jausmas, vaizdinys, tikslas ir t. t. Hegelis mano, kad tas pats sąmonės turinys gali reikštis įvairiai ir šis įvairumas – tai tik formos, kurios yra įsismelkusios į turinį. Mąstymas yra viena iš jų, ir jis yra būtent filosofinė sąmonės forma. Iš visų šių formų mąstymas vis dėlto yra aukščiausia veikla, nes dvasia turi pakilti į ją, kad pasiektų tiesą. Mintis – tai save įsisąmoninusi sąmonė, todėl filosofijai svarbiausia vaizdinius pakeisti mintimis, kategorijomis, tiksliau – sąvokomis. Įžengti į filosofijos žemę labai sunku, nes sąmonė, praradusi vaizduotę, pasijunta kaip be atramos. Todėl užsiėmimas grynuoju mąstymu (t. y. filosofija) reikalauja didžiulio įgudimo, be kurio kasdienė sąmonė filosofijos nepajėgia suprasti. Tačiau kažkodėl manoma, kad (tatai yra Hegelio mėgstamas palyginimas) batsiuviu galima tapti tik iš-

mokus šio amato, o filosofu tariasi esąs kiekvienas. Kaip tik todėl filosofija ir virstanti beforme maišalyne.

Šitas kelias į filosofiją kaip sąmonės formą – tai dvasios tapsmo kelias. Sąmonė siekia grynumo vaduodamasi iš to, kas kūniška (taigi kas jusliška, kas vaizdu), ir kiek jai tai pavyksta, tiek ji prieina prie minties. Tačiau toks kelias nėra ėjimas iš empirijos, iš patyrimo į mąstymą, nes taip nuosekliai pereiti iš vienos srities į kitą neįmanoma. Jei ir galima laikyti teisingu sensualizmo principą *(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu)*, tai šis principas, ko gero, teisingesnis atvirkštine išraiška. Nors sąmonė bręsta, pakyla į mąstymą kiekviename žmoguje, individe, iš esmės šis procesas peržengia individualios sąmonės ribas. Taigi kalbama ne apie žmogaus sąmonės brendimą, o apie sąmonės apskritai brendimą.

Apibrėždamas filosofiją tokiu būdu, Hegelis turi spręsti, kaip vis dėlto turi būti dėstoma filosofija, kad ji virstų moksline sistema. Nuo ko pradėti, kur eiti? Hegelis atsidūrė kryžkelėje ir išmėgino du kelius. Iš pradžių jam atrodė, kad geriau eiti sąmonės pabudimo ar dvasios tapsmo atskleidimo keliu. Hegelis tokio uždavinio ir imasi pirmajame dideliame savo veikale – „Dvasios fenomenologijoje“ (1807). Aišku, kad šiuo atveju pirmenybė teikiama turiniui. Hegelis nagrinėja žinojimo tapsmą, nes mano, kad tiesa gali egzistuoti tik kaip mokslinė jos sistema. Tad žinojimo tapsmas ir turi išsiskleisti kaip dvasios sistema – nuo juslinės sąmonės, kuri, kaip netarpiškoji dvasia, dar yra nedvasiška, iki absoliutaus žinojimo, iki filosofijos mokslo. Kad taptų tikruoju žinojimu, jis turi nueiti visus tarpinius šito kelio etapus. Ir apie tai, kas yra filosofinė tiesa, galima spręsti iš visos šitos išsklaidos, o ne vien iš jos rezultato, nes pastarasis, atskirtas nuo paties proceso, tėra lavonas. Beje, tokią išsklaidą Hegelis laiko ir būtina mokslo visuotinio suprantamumo sąlyga, antraip mokslas tampa ezoteriškas, taigi suprantamas tik nedaugeliui. Kaip tik taip filosofinės tiesos išdėstymo būdą Hegelis apibūdino minėtojo veikalo pratarmėje.

Tačiau po dešimties metų – per tą laiką jis daugiausia tyrinėjo logiką (kitas jo stambus veikalas buvo 1812 m. išleistas „Logikos mokslas“) – savo „Filosofijos mokslų enciklopedijoje“ Hegelis reziumuodamas nurodė to dėstymo būdo, kurio jis laikėsi „Dvasios fenomenologijoje“, trūkumus. Mat turinys, kuris galų gale, praėjęs tarpines pakopas, įgyja filosofijos mokslo formą, taigi yra tam tikra to mokslo prielaida, tas turinys dar iki filosofijos atsiskleidžia kitomis sąmonės formomis, kaip antai moralė, dorovė, menas, religija. Taigi dėstant sąmonės turinio sklaidą, pačios tos formos tarsi virsta filosofijos prielaida, jos sąlyga, jos pasidaro tam tikras filosofijos įvadas, nors iš tikrųjų tos formos gali būti suprastos tik remiantis pačia filosofija. Taigi, pasak Hegelio, toks dėstymo būdas gali sukelti painiavą. Tas dėstymas nepatogus dar ir todėl, kad tada jis darosi tik istorinis, o iš tikrųjų sąmonės formas reikėtų redukuoti į paprastas minties apibrėžtis, kurių nuoseklus išplėtojimas yra logikos sritis. Tokio naujo dėstymo Hegelis laikosi ir savo „Filosofijos istorijos paskaitose“. Skaitant šį veikalą, svarbu turėti galvoje šitą logikos pirmumą istorijos atžvilgiu. Toks požiūris į istoriją išveja iš jos atsitiktinumą, ji nebėra tik praeities įvykių aprašymas, o kadangi ji yra minčių istorija, tai yra pavaldi imanentiniam, t. y. laisvam ir būtinam, mąstymo judėjimui. Norint suprasti, kas yra Hegelio filosofijos istorija, kuri sutampa su filosofija, pirmiausia būtina žinoti, kas yra Hegelio logika.

Filosofija – tai mintinis esamybės supratimas, pati šita mąstymo veikla, o mokslas apie mąstymą yra logika. Logiką Hegelis apibrėžia kaip mokslą apie grynąją idėją, t. y. idėją, kuri yra abstrakčioje mąstymo stichijoje. Sąmonės filosofinei formai (mąstymui) apibūdinti Hegelis vartoja tris terminus, kuriems būdingi skirtingi apibrėžtumo laipsniai; tai – mintis, sąvoka ir idėja; mintis dar formali, sąvoka jau išeina už to formalizmo ribų, taigi yra labiau apibrėžta mintis, o idėja yra mintis savo visybėje, taigi išsiskleidžianti ir išsiskleidusi mintis.

Taigi Hegelis dabar pasirenka kitą savo filosofinės sistemos išdėstymo būdą negu tas, kuriuo jis rėmėsi „Dvasios fenome-

nologijoje" (tatai, žinoma, nereiškia, kad jis atsisako pačių šiame veikale išsakytų minčių). Dabar jis pradeda ne nuo filosofijos prielaidų, kitų sąmonės formų, o nuo pačios filosofijos, nuo filosofijos kaip mąstymo. (Jeigu šiuo atveju pasiremtume vaizdiniu, kuris, kaip matysime, slypi pačioje Hegelio filosofijos konstrukcijoje ir padeda ją suprasti, tai galėtume sakyti, kad dabar kalbama ne apie tai, kaip sąmonė pakyla į Dievą, kaip pažįstamas Dievas, – dabar pradedama nuo to, kas Dievas yra ir kaip jis sukuria pasaulį.)

Logika tampa svarbiausia filosofijos dalimi, nes kaip tik ji padeda pasiekti mąstymo kaip grynojo mąstymo supratimą. Šitas mąstymo išgryninimas pirmiausia pasireiškia filosofijai įprastos subjektyvumo ir objektyvumo priešingybės įveika. Subjektas nėra mąstymo prielaida, jeigu subjektas suprantamas kaip mąstantys žmonės, individai. Jų sąmonės turinys (jų pojūčiai, vaizdiniai, jausmai, tikslai ir t. t.) grynojo mąstymo požiūriu yra labai įvairus, skirtingas, taigi daugiausia atsitiktinis. Kadangi jis yra toks, filosofija privalo nuo jo abstrahuotis, ji turi palikti jį pačiam atsitiktiniam individui. Tad mąstyme subjektu laikytinas pats mąstymas. Filosofijoje pats mąstymas yra kuriantis subjektas, todėl filosofijos rezultatai, pasak Hegelio, yra juo puikesni, juo mažiau juos galima laikyti kurio nors individo nuopelnu. Tiksliai kalbant, apie tą mąstymą, kuriuo turi užsiimti filosofija (kaip logika), netiktų sakyti: mąsto individas, tiksliau būtų sakyti, kad mąstymas tik naudojasi individu kaip savo priemone. Logikoje mintis atsiranda ne iš patyrimo, o iš paties mąstymo. Mąstydamas individas atsisako savo subjektyvaus ypatingumo, jis įsigilina į objektą ir leidžia mąstymui veikti pačiam. Jeigu individas mąstydamas ką nors prideda nuo savęs, jis mąsto blogai.

Tačiau ir objektas, apie kurį mąstoma, nėra tokio grynojo mąstymo prielaida. Hegelis nesunkiai atsako į tradicinius filosofijos klausimus ir išsprendžia principinius su jais susijusius keblumus, kurie kyla aiškinantis, kaip mąstymas (subjektyvi veikla) gali pagauti visiškai skirtingą negu jis objektą. Hegelis

mano, kad mąstymas negali pagauti jam svetimo objekto, bet jam ir nereikia to daryti. Mąstyti galima tik mintį, ir filosofija mąstymo objektu turi padaryti patį mąstymą. Mąstymas mąstydamas apibrėžia savo objektą ir taip jį sukuria. Kas mąsto ir ką mąsto – tai tik paties mąstymo apibūdinimai. Subjektyvumas ir objektyvumas sutampa tik mąstyme. Filosofija gali būti tik mąstymas apie mąstymą, mąstymo mąstymas. Tatai ir yra grakščioji Aristotelio formulė, atskleidžianti pačią filosofijos prigimtį, jos esmę. Beje, pamatinius savo filosofijos konstravimo principus Hegelis perėmė būtent iš Aristotelio. Jis besąlygiškai pripažįsta šitą savo filosofijos ryšį su Aristoteliu, pareikšdamas, kad Aristotelis – tai vienas didžiausių mokslo genijų, kuriam lygių neiškėlė nė viena istorijos epocha. Hegelis ėmėsi plėtoti Aristotelio metafizikos idėjas, derinti jas su naujųjų laikų filosofija ir naujųjų laikų dvasia. Šitas dviejų filosofijos genijų, kuriuos vieną nuo kito skiria du tūkstančiai metų, sutarimas yra iškalbingas filosofijos amžinumo liudijimas. Antra vertus, galbūt toks laiko tarpas jau yra pakankamas, kad į filosofiją jos kūrėjai nebežiūrėtų pro asmeninių nuopelnų, taigi aistrų ir ambicijų, prizmę.

Grynojo mąstymo sritis, taigi logika, yra tikroji tiesos buveinė. Juk ir pagal įprastą tiesos supratimą ji yra subjektyvumo ir objektyvumo atitikimas. Tačiau Hegelio logikoje ir vienas, ir kitas, ir subjektyvumas ir objektyvumas, yra tas pats dalykas, t. y. mąstymas. Taigi tiesa yra minčių santykis, tačiau tai nėra kokios nors vienos minties sutapimas su kita mintimi. Tiesa galiausiai yra viena, ir filosofija šitą tiesą turi pažinti, nes ji yra filosofijos tikslas. Filosofija tiesą pirmiausia turi pažinti kaip šaltinį, iš kurio išteka visa kita, visi dėsniai, visi gyvenimo ir sąmonės reiškiniai. Tiesą pažinti galima ir einant priešinga kryptimi – mėginant tuos įvairius dėsnius ir reiškinius sugrąžinti į aną šaltinį, taigi suprasti juos kaip kilusius iš jo. Todėl tiesa išryškėja tik idėjoje, nes tiesa yra mintys, tapusios moksline sistema. Tokia sistema turi pradžią ir pabaigą, kurios joje sudaro tam tikrą vienybę. Tarp pradžios ir pabaigos, pabaigos ir pra-

džios glūdi pačios tiesos atsiradimas ir jos pažinimas, jos atsiskleidimas ir jos atskleidimas, – ir tai yra svarbiausias tiesos momentas. Be šito ėjimo viena ar kita kryptimi, be šito kelio tiesa yra negyva, taigi nėra tiesa. Apie tiesą teisingiau būtų sakyti, kad ji ne įrodoma, o pati save įrodo. Anot Hegelio, idėja pati turi save padaryti tuo, kas ji yra.

Toks tiesos apibrėžimas būtų visiškai tuščias, jeigu tiesa čia būtų redukuojama į paprastą minties tapatumą su pačia savimi. Tada apie viską būtų galima kalbėti tik tuščiomis tautologijomis. Tačiau Hegelis tiesą laiko tikslu, kuris turi būti pasiektas. Toks tikslo siekimas yra procesas, turintis ir pradžią, ir pabaigą. Tas procesas – tai minties ėjimas prie savęs pačios, ir jį galima apibūdinti kaip galimybės virtimą tikrove. Toks vyksmas būdingas pasauliui apskritai, toks apibūdinimas taikytinas viskam, kas pasaulyje yra. Proceso apibrėžtis Hegelis laiko universalia schema, kurią pažinimas užpildo konkrečiu turiniu. Hegelis vartoja dvi apibrėžtis – tai „savaime" *(an sich)* ir „sau" *(für sich)*. Jos, be abejo, atitinka Aristotelio terminus δύναμις ir ἐνέργεια, potencija ir aktualybė, tačiau Hegelis jas vartoja universaliau. Hegelis, kaip ir Aristotelis, aiškindamas tokius vyksmus ir jų išraišką, pirmiausia ima pavyzdžius iš tos srities, kurioje tie dalykai geriausiai matyti. Tokia sritis – tai gyvoji gamta; paprastai pateikiami tokie pavyzdžiai – sėkla virsta augalu, vaisiumi (ir vėl sėkla), gemalas virsta tam tikru gyvu organizmu, gyvūnu. Tačiau gamta Hegeliui nėra ta sritis, kurioje šie procesai iškyla grynu pavidalu. Pastarasis pasirodo tik mąstymo srityje, taigi logikoje. Būtent čia šie procesai yra minties savęs pačios įsisąmoninimas, minties sugrįžimas į mintį. Mintis apskritai gali mąstyti tik mintį, tačiau jau visai kitas dalykas yra tai suprasti, prieiti prie to pačiame pažinime, pačiai minčiai suvokti savo mąstomą dalyką kaip mintį. Tuo Hegelio filosofijoje pagrįstas jai labai svarbus skirtumas tarp sąmonės ir savimonės. Tik savimonėje sąmonė sugrįžta į save, tik joje subjektas ir objektas sutampa. Hegelio mėgstamas šio proceso apibūdinimas – tai žmogaus protin-

gumo ir laisvės tema; Hegelis tokį procesą įžvelgia ir individualiame žmogaus brendime, ir pasaulio istorijoje. Antai vaikas yra protingas „savaime“, suaugdamas jis darosi protingas ir „sau“, taigi šiuo atveju realizuojamas protingumo gebėjimas, įgyvendinama jo galimybė. Pasaulinė istorija yra laisvės įsisąmoninimas, ir tuo pagrįstas Hegelio pateikiamas pasaulio istorijos suskirstymas; išaiškinimas, kad, pavyzdžiui, vergas yra laisvas žmogus „savaime“, yra labai iškalbingas. Beje, šita apibrėžčių schema turi ir savo pilnąją išraišką, kuri atitinka triadinę Hegelio apibrėžčių sklaidą: „savaime“ – „sau“ – „savaime ir sau“. Taip sukonstruota ir visa Hegelio logika, kuri susideda iš būties, esmės ir sąvokos teorijų. Šioje triadoje būtis apibrėžiama kaip sąvoka „savaime“, esmė – kaip sąvoka „sau“, o sąvokos sąvoka, žinoma, yra „savaime ir sau“. Hegelio žodžiais, būtis nėra tiesa, nes ji netarpiška, esmė nėra tiesa, nes ji tarpiška, ir tik sąvokoje ši priešingybė išnyksta, todėl sąvoka yra tiesa.

Tokia sąvoka jau nėra paprasta bendrybė, abstrakcija. Ji yra subjektas, kuris pats išskleidžia savo turinį ir išdėsto jį minties, mąstymo forma. Tačiau toks mąstymas jau negali tilpti įprastos, formaliosios logikos ribose. Hegeliui reikia visiškai kitokios logikos. Mąstymas yra sąmonės turinio forma, bet logika kaip mokslas apie grynąjį mąstymą nebegali tenkintis formaliuoju mąstymo aspektu. Formalioji logika, užsiimanti mąstymo forma kaip formaliomis mąstymo taisyklėmis, abstrahuojasi nuo mąstymo turinio ir palieka jį pojūčiui, vaizdiniui, jausmui, interesui ir t. t. Tačiau jeigu logika apsiribotų vien forma, tai ji visai nepagrįstai pretenduotų į filosofijos svarbiausios disciplinos statusą. Todėl Hegelis turi išeiti už tradicinės logikos. Jeigu mąstymas yra veiklusis subjektas, tai jam neužtenka būti taisyklingam, – jis turi būti ir protingas. Taigi, apibrėžęs filosofiją kaip mąstymą, Hegelis to mąstymo turinį gali gauti tik iš paties mąstymo. Tai, žinoma, nereiškia, kad tradicinė logika yra klaidinga, kad jos reikia atsisakyti. Hegelis ją didžiai vertina ir laiko būtinu bei esminiu išsilavinimo elementu. Tačiau jis šios lo-

gikos nelaiko proto logika, o ją vadina sampročio logika. Šitas sampročio *(der Verstand)* ir proto *(die Vernunft)* skirtumas Hegeliui yra labai svarbus. Samprotį jis laiko žemesniąja protavimo galia, kai mąstymas remiasi abstrakcijomis. Samprotis suteikia turiniui visuotinumo formą, bet toks visuotinumas, kadangi jis yra tik ypatingumo priešybė, pats yra ypatingas. Todėl samprotis vien skaido ir abstrahuoja. Be sampročio neįmanomas minties apibrėžtumas ir tvirtumas. O filosofijai būtina, kad kiekviena mintis būtų mąstoma labai griežtai, kad ji nebūtų miglota ir neaiški. Sampročio veikimo principas – minties tapatumas sau. Šis principas sąlygoja ir vienos minties perėjimą prie kitos. Samprotavimas yra minties judėjimas pagal tapatumo principą. Tad samprotis yra logiškumo forma, tačiau tik pirmoji logiškumo forma.

Mąstymas, atrodo, yra samprotis. Hegelis šią regimybę neigia. Pasak jo, jau sąvoka yra ne sampročio, o proto apibrėžtis. Samprotis, jo skaidymo ir jungimo taisyklės priverstos tenkintis tik baigtiniais dalykais. Tačiau yra ir tokių dalykų, kurie yra begaliniai. Tai pirmiausia – laisvė, dvasia, Dievas. Būtent tokius dalykus protas ir siekia pažinti, bet jeigu jis, jų siekdamas, neturi kito vadovo, tik formaliąją logiką, tai jis neišvengiamai susipainioja, pradeda neigti pats save ir puola į mizologiją. Hegelis reabilituoja šitas aukštesniąsias mąstymo pretenzijas, susiedamas protą su kitokia logika, kurią jis vadina spekuliatyviąja. Spekuliatyvus mąstymas, pasak Hegelio, leidžia pagauti tuos patyrimo galimybes viršijančius begalinius objektus, kurių samprotis nepajėgia pažinti. Hegelio teigimu, jis tik pagrindžia ir pateisina tą protingumą, apie kurio buvimą žino kiekvienas žmogus; antai vaikas žino ir pripažįsta tėvų valią, pilietis – įstatymus, žmogus – Dievą. Toks pažinimas – jau proto sritis.

Tiesa, logiką, kuri išveda už sampročio ribų, Hegelis pirmiausia vadina dialektine. Ji yra tam tikra formaliosios logikos priešingybė ir joje pirmiausia krinta į akis jos negatyvumas. Dialektika iškyla tada, kai samprotis, mėgindamas pakilti iki begalinių dalykų pažinimo, pradeda prieštarauti pats sau, kai jo

apibrėžtys virsta jų priešybėmis. Taigi atrodo, kad dialektika pirmiausia yra prieštaringas mąstymas, ir tada ji laikoma tokiu pažinimu, kuris pats save paneigia. Todėl dialektika atidengia ir kitą savo aspektą – ji yra efektyvus žinojimo neigimo instrumentas. Antai sofistai ją padaro sąmojingu būdu bet ką įrodyti, taigi ir bet ką paneigti. Tad neišvengiamas tokios dialektikos palydovas yra skepticizmas.

Tačiau Hegelio dialektika yra šis tas daugiau negu tokia negatyvi laikysena. Jo požiūriu, dialektika yra sampročio pabaiga ir proto pradžia. Dialektikoje glūdintis neigimas yra aukštesnis už samprotyje glūdintį tapatumą. Dialektika yra didysis judėjimo, gyvybės, vystymosi principas. Būtinas tam tikros apibrėžties virtimas savo priešybe – tai ne proto bejėgiškumas, o natūrali jo būklė. Dialektiką Hegelis apibūdina kaip bet kokio mokslinio pažinimo, minties sklaidos *spiritus movens*, kaip vienintelį principą, kurio dėka mokslo turinyje atsiranda imanentinis ryšys ir būtinumas. Tai jau proto sritis, įėjimas į tikrąjį pasaulį, nes visi baigtiniai daiktai, kaip kintantys ir laikini, yra netikri. Tad dialektika tik pagauna tikruosius (begalinius) objektus tokius, kokie jie yra, ji leidžia atsiskleisti jiems patiems. Hegelis nelaiko savęs šitokios dialektikos kūrėju, jis tik bando griežčiau suformuluoti principus tokios objektyviosios dialektikos, kurios kūrėju laiko Platoną.

Hegelio filosofavimo metodas paprastai vadinamas dialektiniu. Todėl svarbu atminti, kad savąjį logikos perorientavimą Hegelis užbaigia ne dialektika, o spekuliacija. Mąstymas, kuriuo užsiima ir turi užsiimti filosofija, yra spekuliatyvusis mąstymas. Nuo dialektinio spekuliatyvusis mąstymas skiriasi tuo, kad yra pozityviai protinis, tuo tarpu dialektinis – tik negatyviai protinis. Hegelis taria, kad tas neigiamas rezultatas, prie kurio prieina dialektika, kartu yra ir teigiamas rezultatas. Todėl tikrasis mąstymo proceso grandžių santykis yra ne grynas neigimas, o neigimo neigimas arba įveika *(das Aufheben)*. Tatai yra tam tikras atmetimas išsaugant arba išsaugojimas atmetant. Jeigu minčių santykis yra būtent toks, tai mąstymas negali prieiti

prie kokių nors galutinių išvadų, o jo turinys yra jis pats kaip procesas. Logika, kuri ne tik įteisina priešybes, bet ir pagauna jų vienybę, taigi neleidžia joms susinaikinti, – tokia logika ir yra spekuliatyvioji logika. Ši logika yra proto savarankiškumo ir galios pagrindimas.

Dabar Hegelis jau gali teigti, kad mąstymas, kuris remiasi tik pats savimi, pažįsta absoliučius, besąlygiškus dalykus, taigi jis pralaužia patyrimo rėmus ir pasiekia tokius objektus, kurie yra tikrasis proto interesas. Tokia išvada yra viena svarbiausių Kanto ir Hegelio takoskyrų. Kantas spekuliatyviu žinojimu vadino tą teorinį protą, kuris mėgina išeiti už patyrimo ribų ir dėl to, praradęs bet kokią atramą šitame begalinių dalykų pasaulyje, patiria visišką fiasko. Hegelis mano priešingai: begalinius, besąlygiškus dalykus pažinti gali vien tik spekuliatyvus mąstymas, ir būtent šis pažinimas yra tikroji filosofijos paskirtis; tas protas, kuris šioje srityje susipainioja, dar nėra tikrasis protas, o tik žemesnioji jo galia – samprotis.

Bene nuostabiausia šitos spekuliatyviosios logikos ir ją atitinkančio mąstymo ypatybė yra ta, kad ji, pasirodo, gali įvesti į karalystę, į kurią logika, rodos, niekaip negalėjo patekti ir kuri paprastai buvo vadinama mistikos vardu. Mistine paprastai laikoma ta sąmonė, kuri yra paslaptinga ir nesuprantama, todėl tokia gali būti tik išrinktųjų sąmonė; tariama, kad tai, kas antgamtiška, transcendentiška, dieviška, paprastam protui yra neįveikiama paslaptis, į kurią įsiskverbti įmanoma tik ypatingais būdais, o misterijos juos ir atskleidžia savo išrinktiesiems. Nors mistika, kurios apraiškų esama tam tikrose tautose, tam tikrose filosofijose, yra gana įvairi, tačiau ji visur paprastai laikoma iracionalia sąmone. Sąmonės iracionalumas pasireiškia tuo, kad žmogus su tam tikra aukštąja esybe susijungia arba ištirpdydamas savo sąmonę joje, arba pasinerdamas į savo būties gelmę. Šiaip ar taip, mistiška yra tai, kas racionaliam mąstymui nepasiekiama, nesuprantama; vieni filosofai tokius nesuprantamus dalykus vertina kaip pačią aukščiausią tiesą, į kurią filosofija turi ieškoti kelių, kiti – kaip paprasčiausius prietarus ir apga-

vystę, nuo kurių filosofija turi apsivalyti. Hegelis dabar prieina prie kiek netikėtos išvados – kad apskritai viskas, kas protinga, gali būti pavadinta mistika, ir tai pirmiausia reiškia, kad mistika yra protinga. Spekuliatyvųjį mąstymą jis traktuoja kaip mistikos iššifravimo, jos racionalinimo būdą. Nors mistiniai mokymai dažnai įgyja slaptų religijų formą, bet dėl to šie mokymai nepasidaro protui nesuprantami. Slėpiningoje mistikoje, pasak Hegelio, slypi gilios, tačiau visiškai racionalios idėjos; tatai ir yra spekuliatyviosios idėjos.

Spekuliatyvųjį mąstymą Hegelis ir supranta kaip filosofiją *par excellence*. Šitas save mąstantis mąstymas yra visiškai laisvas, jam nieko nereikia, jis nuo nieko nepriklauso. Bet tai nereiškia, kad jis yra uždaras. Priešingai, jame glūdi viskas, už jo jau nieko negali būti. Pats savaime toks mąstymas yra absoliutus ir vientisas. Visi santykiai, taigi ir bet koks apibrėžtumas, slypi šiame mąstyme jau vien dėl to, kad išorės jis neturi. Todėl šis mąstymas ne apibrėžiamas, o tik pats apsibrėžia. Tatai jau išplaukia iš jo kaip absoliutaus subjekto, Dievo, prigimties.

Taigi spekuliatyvusis mąstymas, Hegelio požiūriu, yra ne tik forma, bet ir turinys. Tas mąstymo turinys – tai pati tikrovė. Tačiau mąstymo turinys gali būti tiktai tokia tikrovė, kuri yra protinga. Iš čia ir kyla garsioji Hegelio formulė: kas protinga – tas tikra, ir atvirkščiai. Šios formulės prasmė – tam tikras tikrovės atribojimas nuo reiškinio, nuo atsitiktinumo, nuo galimybės. Mat pastarieji, jeigu jie suprantami kaip savarankiški, nėra protingi. Protingumą jie gali įgyti tik tapę mąstymo kaip laisvos veiklos momentais.

Kad šitas turinys, kaip su protingumu sutampanti tikrovė, nepasidarytų visiškai tuščias, Hegelis turi paneigti jo abstraktumą. Juk jeigu tikrovės protingumas būtų įgyjamas abstrahavimusi nuo begalinio reiškinių pasaulio, einant bendrybių ieškojimo keliu, tai rezultatas kaip tik būtų gana neturiningos abstrakcijos. Hegelio filosofija dažnai laikoma vos ne abstraktumo viršūne. Toks požiūris yra nepamatuotas bent jau tuo atžvilgiu, kad pats Hegelis anaiptol ne abstraktumą laiko siek-

tinu filosofijos tikslu ir tikrąja jos vystymosi kryptimi. Jis nemano, kad filosofinis mąstymas – tai kilimas į abstrakcijas. Šiaip ar taip, kilimu nevadintinas turinio praradimas. Hegelis teigia priešingai: mąstymas yra abstraktumo kilimas į konkretumą. Jeigu tiesa lieka abstrakti, tai ji apskritai neturi būti laikoma tiesa. Jis vadina prietaru mintį, kad filosofija užsiima tik bendrybėmis, tik abstrakcijomis. Filosofija kaip tik ir yra labiausiai priešiška abstraktumui. Mat idėja savo turiniu yra konkreti, nes joje „sau" turi tapti tai, kas jau yra „savaime". Tatai reiškia, kad atskleidžiamas idėjoje glūdintis turinys. Šis atsiskleidimas yra procesas, ir pradžia jame – tai, kas abstraktu. Toks pradinis abstraktumas tiesiai susiliečia su tuo, kas netarpiška, t. y. kas jusliška, suvokiama, vaizdu ir t. t., nors negalima teigti, kad abstrakcijos kyla iš patyrimo. Paties mąstymo srityje pradiniai dalykai yra skurdžiausi savo apibrėžčių požiūriu. Tai, kas konkretu, čia atsiranda vėliau. Tokią išvadą Hegelis gali pateisinti tik tada, kai gamtiniam konkretumui priešina mintinį konkretumą. Jo požiūriu, paprastas, tiesioginis juslinis suvokimas nėra konkretus. Nors jis ir yra netarpiškas, bet minties atžvilgiu jis yra būtent abstraktus, nes yra neapibrėžtas, todėl ir nelaikytinas pažinimu. Mokslas yra konkretesnis už stebėjimą. Tuo remdamiesi, turime vertinti ir jausmus. Paprastai mums atrodo, kad jausmas yra konkretesnis už mąstymą, o iš tikrųjų yra priešingai. Hegelis pateikia gražų pavyzdį – vaiko ir vyro palyginimą šiuo požiūriu. Palyginę vieną su kitu, abstraktesniu (ir skurdesniu) minties atžvilgiu turime laikyti vaiką. Įprastą nuomonę, kad vaikas gyvena konkretų gyvenimą, o vyras – abstraktų, Hegelis laiko nepagrįsta. Vaikas pilnas jausmo ir neribotų užmojų, tačiau bejėgis konkrečių gyvenimo situacijų atžvilgiu, nes jis jų nepajėgia suprasti kaip konkrečių situacijų, kurios reikalauja konkrečių sprendimų. O vyro sąmonė yra ne totalus jausmas, o į sistemišką daugybę atskirybių išsiskaidęs ir apibrėžtumą įgijęs mąstymas, ir šio apibrėžtumo dėka jis konkrečiose situacijose gali konkrečiai veikti.

Toks abstraktumo kilimas į konkretumą galimas tik dėl mąstymo aktyvumo. Pats mąstymas čia yra savo objektą, taigi konkretumą, kurianti veikla. Tačiau kaip tada suprasti tą tikrovę, kuriai mąstymo neįmanoma priskirti, kuriai mąstymas yra svetimas, kitaip tariant, kaip tada reikėtų suprasti gamtą? Hegelio nuomone, viskas, kas vyksta gamtoje, yra būtina, taigi joje nėra laisvės, kuri yra esminis mąstymo požymis. Todėl gamtai lemta likti abstrakčiai, mintinio konkretumo ji įgyti negali. O tai, kas yra tik abstraktu, pasak Hegelio, apskritai neegzistuoja.

Ši paradoksali išvada tarsi reikštų, kad gamta, kaip mąstymui svetima sritis, filosofijai neegzistuoja. Tačiau tokios reikšmės šiai išvadai Hegelis neteikia. Priešingai, jis randa būdą, kaip į savo visa apimančią filosofinę sistemą įkomponuoti ir gamtą. Jis taria: nors gamtos daiktams negalima priskirti sąmonės, jų negalima laikyti mąstančiais, tačiau mintis juose vis dėlto yra. Apie gamtą galima kalbėti kaip apie nesąmoningą minties sistemą arba, Schellingo posakiu, kaip apie „suakmenėjusį intelektą". Sąmonės stoka šiuo atveju reiškia veiklumo stoką, kūrybinį bejėgiškumą. Ta mintis, kuri gamtoje vis dėlto yra, – tai gamtai svetima mintis, mintis, atėjusi į gamtą iš šalies. Gamta, kuri negali egzistuoti kaip pati save kurianti (kaip mąstymas), gali egzistuoti kaip kūrinys, kaip mąstančio proto kūrinys. Gamtos ryšį su kuriančiuoju protu, su idėja Hegelis pavaizduoja kaip idėjos suišorėjimą *(die Entäußerung)*. Gamta pasirodo kaip idėjos kitabūtis, maža to – kaip jos nuopuolis. Pasirodo, kad kūrinys žemesnis už kūrėją, jis gali būti net pastarojo priešingybė.

Tačiau iš savo nuopuolio idėja pakyla. Tatai įvyksta dvasioje. Dvasia yra materijos, kūniškumo, gamtiškumo priešingybė, ir jos tapsmas yra išsilaisvinimas iš savo kūniškojo kevalo. Tad dvasia kyla ne iš gamtos, ji tik išsivaduoja iš jos. Šita iš gamtos ištrūkstanti, taigi laisvę įgyjanti dvasia – kaip tik ir yra dvasios pabudimas, jos pakilimas iki mąstymo, o tai Hegelis iš pradžių ir mėgino pavaizduoti savo „Dvasios fenomenologijoje". Kaip minėta, Hegelis vėliau iš dalies nusivylė anuo žinojimo tapsmo traktavimu, ir, kai jis pagrindė savo spekuliatyviąją logiką,

galima suprasti, kodėl. Mat kol idėja nėra išsiskleidusi savo gryna forma, kol ji nėra mąstymo stichijoje, gali atrodyti, kad dvasios išnirimas iš žemesniųjų jos formų – jutimo, suvokimo, vaizdinių, jausmų ir t. t. – yra mąstymo atsiradimas iš šių formų, bet tai reikštų, kad mąstymas įgyja savo turinį iš šių žemesniųjų dvasios formų. Tačiau tai visiškai neatitinka svarbiausio Hegelio požiūrio – mintis gali mąstyti tik mintį. Kad iš pojūčių arba vaizdinių galėtų kilti mintis, ji juose jau turi būti. Remiantis griežtu šios koncepcijos požiūriu, dvasios tapsmas yra ne žinojimo tapsmas, o susvetimėjusio mąstymo sugrįžimas į save. Laipsniškai įsisąmonindama pati save, dvasia proceso pabaigoje atranda, kad tikrasis jos turinys yra mąstomas, o ji pati yra mąstymas, ir tokia dvasios savimonė yra jos sugrįžimas į loginę idėją.

Dvasios išsilaisvinimas iš materijos kartu yra ir jos objekto susigrąžinimas. Juntančiosios dvasios objektas yra jutimas, įsivaizduojančiosios dvasios – vaizdas, dvasios, kuri yra valia, objektas yra tikslas ir t. t. Tačiau, pasiekusi aukščiausią savo esmę, dvasia savo objektu padaro mąstymą. Pastarasis ir yra tikrasis dvasios principas. Dvasios turinys kaip tikslas egzistuoja tiktai mąstyme. Tiktai čia dvasia galutinai išsivaduoja iš bet kokio kūniškumo ir jo palydovų (atskirumo, ribotumo, baigtinumo, atsitiktinumo ir t. t.) ir tampa absoliučia dvasia.

Toks dvasios sugrįžimas į mąstymą iš esmės pakeičia ankstesnį turinį – pojūtį, suvokimą, vaizdinį. Atsirandantis mąstymo turinys yra šito pakeitimo rezultatas. Todėl filosofijoje dažnai linkstama manyti, kad pažinimas yra pažįstančiojo subjekto įsikišimas į pažįstamąjį objektą, todėl tai esąs objektyvaus pažinimo turinio subjektyvus iškreipimas. Pasak Hegelio, pažinimą laikyti tik subjektyviu yra naujųjų laikų filosofijos liga. Iš tikrųjų yra kaip tik priešingai: tik mąstyme pažinimas įgyja tikrąjį objektyvumą. Šitą pokytį, dvasios tapimą mąstymu, Hegelis mėgsta iliustruoti sugretindamas jį su bibliniu mitu apie pirmųjų žmonių nusidėjimą. Įdomu, kad tiesioginė mito reikšmė jo pavyzdyje iš esmės pasikeičia. He-

gelis vertina šitą mite papasakotą pirmųjų žmonių nuodėmę jau ne kaip nuopuolį ir ne kaip atsitiktinumą. Nuopuoliu žmogaus norą pažinti gėrį ir blogį būtų galima laikyti tuo atveju, jei toks žmogaus žingsnis būtų buvęs vien tik praradimas dvasinio gyvenimo natūralumo, paprastai vadinamo religiniu jausmu, moraline nekaltybe, naiviu pasitikėjimu ir ištikimybe. Reflektuojantis pažinimas nutraukia ryšį su tokiu natūralumu, ir tai jau suponuoja žmogaus ir gamtos priešingumą. Tačiau Hegelis mano, kad žmogui visai nebūtina tokiame priešingume likti. Supriešinęs save ir gamtą, žmogus yra priverstas savo gyvenimo sąlygas kurti darbu, bet šis (kaip ir kultūra apskritai) yra ir to priešingumo įveika. Natūralusis, naivusis žmogus yra ne tik geras (nes dar nepažįsta blogio), bet ir blogas (nes savo gyvenimą tvarko pagal tiesioginius savo poreikius). Žmogaus atitrūkimas nuo gamtos, jo susidvejinimas ir buvo jo nuopuolis, nuodėmė, ir tik dėl to Dievas žmogų pasmerkė. Tačiau iš šito nuopuolio žmogus turi pakilti, ir pakilti pats, savo pastangomis ir savo valia. Jis pats atkuria prarastą natūralumą ir vienybę, bet dabar tai jau vienybė ne su gamta, o su substancialiu jos pamatu, su mąstymu, galų gale tai yra žmogaus vienybė su Dievu. Filosofija yra tas pažinimas, kurio dėka žmogus realizuoja savo pirmapradę paskirtį – būti Dievo atvaizdu.

Dabar jau galima pamėginti kiek tiksliau nustatyti, kokią vietą Hegelio filosofijos sampratoje užima filosofijos istorija. Akivaizdu, kad principinės Hegelio nuostatos, jog filosofija ir filosofijos istorija yra tas pat, dar maža. Juk Hegelio filosofijoje bet kokia vienybė lengvai virsta skirtybėmis, o pastarosios vėl susijungia į vienybę. Tad kuo filosofijos istorija, Hegelio požiūriu, vis dėlto skiriasi nuo filosofijos?

Kaip jau minėjome, filosofiją Hegelis pirmiausia vertina kaip mokslą apie grynąją idėją. Pastaroji yra gyva, veikli, pati save laisvai išskleidžianti per būtinas savo grandis. Idėjai kaip procesui apibūdinti Hegelis vartoja vystymosi terminą. Tačiau vystymasis – ir tai šiuo atveju esminga – nėra istorija. Vystymasis

šiuo atveju yra idėjos, taigi spekuliatyviosios logikos, apibrėžtis, o šioje srityje nėra nieko istoriška. Istorijai reikia įvykių, o svarbiausia – laiko, bet nei vieno, nei kito idėjos vystymesi nėra. Idėjos atsiskleidime akimirka ir amžinybė sutampa, laiko matmuo jai apskritai netaikytinas.

Hegelis filosofiją gali iškelti į tokias grynojo mąstymo aukštumas tik todėl, kad jis suranda būdą, kaip realią istoriją įvesti į šitą mąstymo karalystę. Filosofijos apribojimas vien spekuliatyviąja logika reikštų jos atribojimą nuo jos kūrėjų ir jų kūrinių, ir tada filosofijos raida įgytų visai antžmogišką prasmę. Įjungęs į savąją filosofijos sampratą visą filosofijos istoriją, Hegelis tokios išvados išvengia. Filosofija nusileidžia iš dieviškųjų grynojo mąstymo aukštybių, – ji apima ir žmogaus veiklą su visais jai būdingais ribotumais.

Filosofijos istorija į filosofiją ateina per dvasios tapsmą. Filosofija pasidaro istorija tik todėl, kad loginė idėja, nupuolusi į kitabūtį, į gamtą, turi prisikelti ir tapti dvasia. Laikas kaip tik ir yra gamtos daiktų kaip baigtinių, atsitiktinių, taigi kaip laikinų, apibrėžtis, ir filosofija neturėtų jokios galimybės patekti į šią jai visiškai svetimą sritį, jei nebūtų gamtos ryšio su idėja. Tik dėl to ryšio gamta įgyja protingumą ir tikrumą, kurių pati neturi. Vaduodamasi iš tokio išoriškumo, grįždama pati į save, dvasia nėra laisva nuo tų apibrėžčių, kurios priklauso baigtiniams daiktams, ir pirmiausia ji nėra nepriklausoma nuo laiko. Todėl greta loginės idėjos raidos iškyla ir filosofijos istorija.

Minties atsiskleidimo būdas filosofijos istorijoje, pasak Hegelio, yra visai kitoks negu grynosios idėjos sklaida filosofijoje. Mintis, jos išsiplėtojimas čia nėra įsisąmoninti, taip kaip gamtoje, arba gali būti įsisąmoninti tik iš dalies, taip kaip dvasioje. Filosofijos istorijoje idėjos vystymosi momentai, jos raidos skirtingos pakopos atsiskleidžia laike kaip įvykiai, atsitinkantys kurioje nors vietoje, kurioje nors tautoje, tam tikromis gyvenimo aplinkybėmis. Šitokių įvykių veikėjai yra giliai mąstančios asmenybės, kurių veikaluose išdėstytos mintys ir yra filosofijos istorijos turinys.

Hegelis filosofijos istoriją vadina reginiu, bet tokia ji atrodo tik išoriškam žvilgsniui. Pastarajam atrodo, kad šioje srityje vyrauja visiškas atsitiktinumas, tačiau įsigilinus paaiškėja, kad šiuose atsitiktiniuose įvykiuose slypi idėja, veikianti iš vidaus. Todėl tai, kas matoma filosofijos istorijoje, galima laikyti reiškiniais, kuriais atsiskleidžia idėja kaip esmė. Tokia filosofijos istorijos ir filosofijos (logikos) santykio interpretacija išsakomas ir tam tikras požiūris į filosofus ir filosofijos istorikus. Pasirodo, kad ir vienas, ir kitas nebūtinai supranta (netgi galima sakyti, kad jie paprastai nesupranta) tai, ką jie daro, kad jie nesupranta tikrosios savo minčių prasmės. Antai kuris nors filosofas, teigdamas savo filosofinę tiesą (kuri turi būti amžina), paprastai laiko klaidingomis visas kitas filosofijas, o filosofijos istorikas, norėdamas aprašyti įvairias buvusias ir esamas filosofijas, dėl principinio jų savitarpio skirtingumo yra linkęs visas jas laikyti klaidingomis. Tai, kad nei filosofas, nei filosofijos istorikas nesupranta giliosios savo dėstomų minčių prasmės, pirmiausia rodo, kad tikruoju subjektu šiuo atveju reikėtų laikyti ne juos, o pačią idėją. Bet, antra vertus, kadangi idėjoje jau iš anksto glūdi viskas, kas tik gali būti pasaulyje, tai ir minėtoji filosofų savo minčių supratimo stoka reiškia idėjos adekvačios išraiškos dvasioje stoką, kitaip sakant, reiškia, kad dvasia objektina save įvairiais išoriškais būdais, kad ji dar nėra visiškai sugrįžusi į save. Filosofijos istorija – tai minties savęs suradimo istorija. Reikėjo pustrečio tūkstančio metų, kad mintis šitą savo tikslą pasiektų.

Principinė Hegelio pozicija – tai logikos ir istorijos atitikimas filosofijoje. Jeigu iš filosofijos istorijos kaip filosofinių sistemų sekos pašalinsime tai, kas yra išorinė jų forma, tai prieisime prie loginės idėjos išsiplėtojimo apibrėžčių. Ir atvirkščiai, loginiame judėjime jau matyti filosofijos istorinio judėjimo esminiai bruožai. Po Hegelio šita logikos ir istorijos atitikimo nuostata daugmaž visuotinai įsitvirtino ir buvo pradėta laikyti vos ne akivaizdžia. Ir tada iš filosofų akiračio dingo pats Hegelio tos nuostatos pagrindimas, kurio jau niekaip neįmanoma lai-

kyti akivaizdžiu. Negana to, šis pagrindimas dažniausiai būdavo atmetamas, nes jis negalėjo neatrodyti mistiškas visai ne hegeliškąja mistikos termino reikšme.

Logikos ir istorijos atitikimas filosofijoje pagal Hegelį yra aiškiai vienašališkas. Iš esmės jis reiškia logikos požiūrio taikymą istorijai, o ne istorijos – logikai. Hegelio nuomone, grynoji idėja gali būti išskleista ir nesiremiant filosofijos istorijos medžiaga, ir tokią galimybę jis savaip pagrindžia ta minties eiga, kuri yra jo veikalo „Logikos mokslas" turinys. Tiesa, šitas Hegelio atsiribojimas nuo istorijos ir jo logikoje nėra visiškai nuoseklus, nes vargu ar jis būtų realiai įmanomas, tačiau principinė nuostata yra kaip tik tokia.

Ši nuostata turi būti tokia, nes ja pagrįsta pati Hegelio filosofijos istorijos samprata. Juk filosofijos istorija pasirodo kaip reiškiniai, kurie patys savaime nėra šio mokslo objektas. Mokslui privalu šiuose reiškiniuose atpažinti idėjos vystymąsi. Juk patys empiriniai reiškiniai yra atsitiktiniai ir chaotiški, todėl netarpišku fiksavimu paremtas jų išdėstymas gali pateikti tik margą nuomonių rinkinį, kuriame nėra tiesos, ir jo nebūtų galima vadinti mokslu. Tiktai idėjos atsekimas tokioje begalinėje reiškinių įvairovėje istorinį dėstymą gali padaryti nuoseklų, sistemišką, taigi mokslišką. Hegelis ir taria, kad idėja yra istorijos mokslo protingumo pamatas, todėl idėjos atpažinimas yra svarbiausias filosofijos istoriko tikslas. Tačiau tada istorikas jau iš anksto turi turėti mastelį, pagal kurį jis galėtų matuoti reiškinius, kad pastarieji įgytų protingą prasmę. Tad pats istorikas turi įprasminti istorinius reiškinius, bet tai jis gali padaryti tik įžvelgęs tuose reiškiniuose protą (idėją), kuris jau savaime glūdi juose.

Toks filosofijos istorijos išaiškinimas perša išvadą, kad šis mokslas yra tik nebūtinas filosofijos priedas. Šiaip ar taip, idėjos vystymasis yra ir filosofijos galimybės sąlyga, ir jos tikslas, taigi ir pradžia, ir pabaiga. Tačiau tokios išvados Hegelis išvengia, antraip ši vien spekuliatyviąja logika apsiribojusi filosofija taptų pernelyg sausa ir formali. Tad Hegelis teigia, kad loginė

idėja būtinai turi atsiskleisti ir istorinėje filosofijos medžiagoje, iš kurios ji tik ir gali būti atsekama. Galima sakyti, kad paties Hegelio loginės idėjos išdėstymas yra absoliuti filosofijos pradžia ir absoliuti jos pabaiga. Filosofijos istorija šioje konstrukcijoje atsiduria tarp šių dviejų taškų. Tai, kas slypi idėjoje, svarbiausiais etapais atsikartoja įvairiopoje istorinėje medžiagoje. Kad dvasia pakiltų į loginės idėjos aukštumas, ji turi tapti mąstančiąja dvasia ir, kaip tokia, turi atkartoti loginės idėjos išsivystymą.

Todėl didžioji Hegelio filosofijos paslaptis, kuri yra sunkus jo principinio racionalizmo išmėginimas, yra anas loginės idėjos savęs paneigimas, jos virtimas kitabūčiu, – ją neigiant savo ruožtu bunda ir išsiskleidžia dvasia. Tatai yra krikščioniškosios teologijos konstrukcija, kuri paremta atitinkamais religiniais vaizdiniais. Tačiau Hegelis nori kalbėti ne vaizdinių, o minčių kalba, tad religinius vaizdinius tariasi pakeliąs iki filosofinio mąstymo. Bet, atlikęs tokį veiksmą, Hegelis pasiekia veikiau priešingą tikslą negu norėjo. Jis mano filosofiškai paaiškinęs teologiją, o iš tikrųjų jis perkėlė į filosofiją teologinius vaizdinius. Jeigu teologijoje mistika yra natūralus dalykas, tai filosofijoje – nesuprantamas. Teologijos tikslas – aiškinti Dievo prigimtį, ypač Dievo ir žmogaus santykį. Hegelis šią teologijos problematiką išreiškia spekuliatyviąja logika: Dievas šiuo atveju yra idėja savaime ir sau, gamta – idėjos kitabūtis, dvasia – iš kitabūčio į save grįžtanti idėja. Hegelio sumanymas – įrodyti, kad teologija yra nevisiškai suprantama, nevisiškai aiški be filosofinio mąstymo, bet jo pasiektas tikslas įrodo greičiau priešingą dalyką – kad jo filosofija yra nevisiškai suprantama be teologinių vaizdinių.

Idėjos susvetimėjimo ir jo įveikos, nuopuolio ir pakilimo schemą Hegelis realizuoja savo gamtos filosofijoje ir dvasios filosofijoje. Gamtai ir dvasiai tada pritaikomi du priešingi požiūriai. Gamtą, kuri yra baigtinių daiktų sritis, valdo būtinumas, bet gamtoje, kuri yra idėjos kitabūtis, vyrauja vidinis tikslingumas. Savo ruožtu dvasia, kaip kylanti iš gamtos, yra pri-

klausoma nuo pastarosios sąlygiškumo, bet kaip bundanti sąmonė ji jau įgyja savaimingumo, darosi laisva ir pati save realizuojanti. Kitaip sakant, pats dvasios išsiskleidimas yra ir determinuotas, ir laisvas. Jeigu šitą požiūrį į idėjos ir dvasios santykį išreikšime šiuo atveju aiškesniais teologiniais vaizdiniais, tai galėsime sakyti, kad Dievas sukūrė žmogų virtualiai panašų į save, bet tokią prigimtį atskleisti ir išskleisti žmogus privalo pats. Šitas procesas turi laikinį, istorinį matmenį, dvasia turi pereiti subjektyvumo ir objektyvumo, individualios ir visuomeninės sąmonės pakopas, kad galų gale jau kaip absoliutinė dvasia pakiltų iki filosofijos.

Taigi Hegelis taria, kad filosofijos istorija yra įvykiai mąstančios dvasios sferoje. Tokia filosofijos istorijos samprata leidžia Hegeliui šį mokslą tiksliau apibrėžti, atribojant jį nuo to, kas jam neturėtų būti priskiriama. Lemiamą reikšmę šiuo atveju turi Hegelio nuostata, kad filosofijos istorija yra mąstymo istorija. Kad mintis būtų filosofinė, ji sąmoningai ar nesąmoningai turi užsiimti pati savimi. Filosofija ir filosofijos istorija ne tik priklauso absoliutinei dvasiai, bet ir yra pati jos viršūnė. Absoliutinės dvasios objektas yra aukščiausioji esybė, absoliutinė idėja. Šis objektas nefilosofinei sąmonei – menui, religijai – egzistuoja kaip juntamas ir kaip įsivaizduojamas. Mąstomu šis objektas tampa tik filosofijoje. Tuo ir pagrįsta šitų absoliutinės dvasios formų hierarchija. Idėja savo prigimtimi yra begalinė, o jutimas, vaizduotė, jausmas negali ištrūkti iš baigtiniams daiktams būdingo ribotumo. Todėl absoliutinės idėjos išraiška ir mene, ir religijoje negali būti visiškai adekvati. Dvasios beribiškumą gali pagauti tik mąstymas, taigi tik filosofija.

Hegelio pateiktame filosofijos, jos istorijos išskyrime, jų atribojime svarbiausia yra jų santykis su religija, todėl savo paskaitų „Įvade" šiam klausimui jis skiria daug dėmesio. Filosofijos apibrėžimas Hegelio logikos moksle pagrįstas pirmiausia minties atskyrimu nuo vaizdinio, tad dvasios filosofijoje šitą uždavinį turi išspręsti takoskyros su religija nustatymas. Aišku, kad vaizdinys kaip tam tikra sąmonės forma ir religija

kaip absoliutinės dvasios forma, nors juos ir sieja ta pati vaizduotės galia, nesutampa. Vaizdinys apskritai yra baigtinių daiktų pagavos būdas ir yra susiję su patyrimu. O religija yra orientuota į neribotą, begalinį objektą, Dievą, taigi ji atgręžta į tai, ko vaizduotė negali aprėpti. Vis dėlto svarbiausias absoliutinės idėjos supratimo būdas religijoje yra vaizduotė. Pasak Hegelio, taip yra todėl, kad religija yra skirta visiems, bet kokio išsilavinimo, žmonėms, todėl ji turi įžengti į subjektyvumo sferą, pasikliauti vaizduote, baigtinių daiktų sampročiu. Šitokia sąmonė pajėgi išreikšti tik daiktus ir jų santykius, bet religijoje ji tampa begalinės prigimties ir begalinių santykių suvokimo būdu. Dėl šito neatitikimo vaizduotė čia paprastai įgyja simbolinę prasmę.

Vaizduotė, fantazija religijoje susieta su dieviškuoju objektu – su absoliutine idėja. Pastaroji yra dvasinis turinys, tas pats ir religijoje, ir filosofijoje. Taigi religija ir filosofija skiriasi kaip to paties objekto įsisąmoninimo formos. Tačiau šitas formos skirtumas religijos ir filosofijos neatriboja griežtai. Hegelis neneigia, kad religija dažnai pakyla iki minčių, kad įvairiose religijose gausu gilių, net spekuliatyvių įžvalgų. Jis neneigia, kad ir filosofijoje mes turime reikalą ne vien su grynu mąstymu, nes joje jis dažnai dar nėra laisvas nuo tokių liudijimų, kuriuos teikia juslės, ir nuo įvairiausių vaizdinių, kuriais mėginama išreikšti mintis. Tačiau principinis šių absoliutinės dvasios formų atribojimas išlieka, nes Hegelis pasiremia labai svarbia sistemiškumo sąvoka. Vaizdiniai nėra sistemiški, sistemiškas tiktai mąstymas. Nors filosofija yra minčių sritis, tačiau jeigu tos mintys, kad ir kokios gilios jos būtų, tėra pavienės, atskiros, tai apie filosofiją negali būti kalbos. Filosofija nėra nei atskiri teiginiai, nei tų teiginių visuma. Kiekviena filosofija – tai tam tikra sistema, tam tikro principo išplėtojimas ir to principo ryšys bei santykis su kitais principais. Dvasia yra veikli, o dvasia kaip mąstymas yra orientuota pati į save, subjektyvumas ir objektyvumas joje sutampa. Taigi filosofijoje dvasia pati savyje suranda loginės idėjos turinį, o loginė idėja iš to išoriškumo, susvetimė-

jimo, į kuriuos ji buvo įpuolusi, sugrįžta pati į save. Ir tik šita pati į save sugrįžusi dvasia yra laisva.

Iš tokios Hegelio pozicijos išplaukia bene pati kontroversiškiausia jo filosofinės sistemos mintis, kad galutinį religijos tikslą realizuoja tiktai filosofija. Idealas, kuris paprastai yra religijos prasmė, yra Dievo pažinimas. Tačiau pačioje religijoje Dievas yra tik įsivaizduojamas, todėl kaip beribis objektas jis pasilieka už žmogaus proto, tikrojo jo pažinimo galimybių ribos. Į Dievą veržiamasi, siela trokšta į jį pakilti, bet vaizduotė jo taip ir nepažįsta. Bergždžios šiuo atveju būna ir sampročio pastangos, nes ir jis neviršija baigtinių daiktų pažinimo galimybių. Tuo, pasak Hegelio, ir galima paaiškinti, kodėl nuo senovės iki dabar tokios populiarios teorijos, pasak kurių Dievas pažįstamas jausmu, širdimi, tiesioginiu išgyvenimu, bet negali būti pažintas protu. Paneigti tokį požiūrį ir yra vienas iš svarbių Hegelio filosofijos tikslų. Jausmai, vaizduotė, įsitikinimai ar išgyvenimai dar nėra tikrasis pažinimas, nes jų pasiekiama tiesa yra visiškai subjektyvi, taigi gali būti bet kokia. O tą tiesą, kuri, pasak Hegelio, yra vienintelė ir amžina, gali ir turi pasiekti tiktai protas, tiksliau – spekuliatyvusis mąstymas. Sunku nesutikti, kad toks religijos ir filosofijos santykio aiškinimas labai nevienareikšmiškas. Todėl ginčai dėl to, kokia Hegelio filosofijos interpretacija: teistinė, panteistinė ar ateistinė – yra teisingiausia, tęsiasi iki šiol. Bet kurios interpretacijos šalininkai Hegelio filosofijoje randa argumentų.

Filosofijos istorijai religija negali nebūti svarbi, nes religija apskritai yra ankstesnė už filosofiją. Todėl religijos ir filosofijos santykis yra atramos taškas filosofijos istorijos pradžiai nustatyti. Nors filosofija atsirado vėliau negu religija ir tam tikra prasme pastarąja remiasi, nors filosofija realizuoja Dievo pažinimo tikslą, kuris pačiai religijai yra per sunkus, tačiau filosofija religijos anaiptol neatstoja. Ir toliau istorijoje šitos dvasinės veiklos formos egzistuoja greta, o jų santykiai dažnai tampa gana konfliktiški. Kalbėdamas apie tuos santykius, Hegelis stengiasi išlikti garbingas ir korektiškas, t. y. jis nemano, kad, aptariant

istorinę šių santykių raidą, būtina daug ką nutylėti, kad nebūtų įžeista kokia nors šventenybė. Anot jo, beprasmiška slėpti, jog filosofija dažnai būdavo labai kritiška religijos atžvilgiu, ir tokią savo nuostatą paprastai grįsdavo religijai būdingu žmogaus proto nužeminimu. Tik filosofijoje mąstymas pasijunta visiškai savarankiškas, tik filosofijoje jis tampa laisvas, nes remiasi tik pats savimi; tad filosofinis mąstymas nesutinka taikstytis su bet kokiu proto apribojimu, nes ten, kur mąstymas nėra laisvas, tiesos negali būti. Filosofai lengvai pasiduoda pagundai kritiškai, iš aukšto žiūrėti į religiją, nes pastarosios turinys gaunamas iš šalies, jį paskelbia koks nors pranašas, Dievo pasiuntinys arba Dievas jį apreiškia per kokius nors tarpininkus. Taigi religijos turinys yra tiesiog duotas, ir daugiausia, ką šiuo atveju gali protas, – tai mėginti tą turinį suprasti, imtis jį pagrįsti ir pateisinti. Bet religijoje ne protas šį turinį atranda, protas negali jo laikyti savo turiniu. O kaip tik tokius reikalavimus tiesai kelia filosofija. Tačiau šito konflikto Hegelis nelaiko principiniu, ir tai turi įrodyti visa jo dvasios raidos, galutinio jos tikslo konstrukcija. Pagal jį, tikroji filosofijos istorijos prasmė – tai išvada, kad pati save suradusi dvasia mąstymu atskleidžia tą patį turinį, kurį jau suvokė religija. Taigi pati filosofija galiausiai pamato, kad ji tik išverčia į minčių kalbą tą visuotinį absoliutų turinį, kuris jau slypėjo teologijoje ir religijoje.

Religijos požiūris į filosofiją yra kitoks. Konflikto tarp jų atveju teologai yra linkę pasmerkti filosofus. Laisvamanybė religinėms tiesoms besąlygiškai nepaklūsta, ir jos kibirkštį nuolatos įžiebianti filosofija, žinoma, negali išvengti kaltinimų. Jau tautinės graikų religijos saugojo save tremdamos filosofus. Dar didesnį mastą toks priešiškumas filosofijai įgijo krikščionių Bažnyčioje. Pagrindinis argumentas prieš filosofiją tokiais atvejais paprastai būna tas, kad filosofija esanti tiktai žmogaus proto pretenzija viską aprėpti, tačiau ši pretenzija yra visiškai nepagrįsta, kai kalbama apie dieviškąjį protą ir dieviškuosius reikalus. Teologija reikalauja griežtai atriboti dieviškąjį ir žmogiškąjį protą ir pripažinti dieviškojo proto nelygstamą vertę. Dieviš-

kasis protas nepalyginamai aukštesnis ir žmogiškajam protui jis lieka paslaptis.

Hegelis savo paskaitose dažnai grįžta prie šitos temos, nes šis klausimas yra esminis jo filosofinės sistemos konstravimo elementas. Jis neginčija, kad žmogiškasis protas yra žemesnis už dieviškąjį, bet kategoriškai nesutinka, kad tuos protus galima priešinti vienas kitam. Protas esąs esamybės apskritai apibūdinimas, ir tas žmogus, kuris iš tikrųjų pažįsta ne kintamus ir laikinus dalykus, o pastovius ir amžinus, – tas žmogus įžvelgia esamybės protingumą. Protas – tai ne tik pažintinė žmogaus galia, jis pirmučiausia yra pačių daiktų prigimtis, tai, kas pasaulyje yra tikra. Taigi protas yra vienalytis ir savo prigimtimi dieviškas. O kiek tas ar kitas žmogus pažįsta šitą pasaulyje esantį protą, kiek jis savo protu dalyvauja šitame visuotiniame prote, tai jau yra kitas ir šalutinis klausimas. Pakilti pažinime iki visuotinio proto – tai ir reiškia atsiriboti ne tik nuo baigtinių daiktų, bet ir nuo individualios žmogaus prigimties. Ir tai įvyksta tiktai filosofijoje.

Atskiras šito vienalyčio proto ir jo vidinės hierarchijos aspektas, paryškinantis svarbiausius Hegelio filosofijos principus, yra gamtos procesų protingumo ir žmogaus veiklos protingumo lyginimas ir vertinimas. Apie gamtai būdingą protingumą galima kalbėti turint galvoje jos procesams būdingą vidinį tikslingumą. Pastarąjį Hegelis atkakliai bando grąžinti į gamtos filosofiją, kritikuodamas naujųjų laikų gamtos moksle įsigalėjusį mechanicistinį determinizmą. Tačiau apskritai Hegelio gamtos protingumo samprata yra teologinė. Nors Hegelio naudojama terminologija ir skiriasi nuo teologinės, tačiau dalyko supratimo esmė yra ta pati: gamta traktuojama kaip aukštesnės galios, absoliutaus proto kūrinys ir reiškimasis. Vidinis gamtos procesų tikslingumas yra priklausomas nuo gamtos atžvilgiu išoriško jos protingumo šaltinio. Tuo ir grindžiama teologijos paprastai prieinama išvada, kad gamtos tikslingumas, gamtos protingumas esąs akivaizdžiai pranašesnis už žmogaus veiksmų, jo poelgių protingumą. Tokioje išvadoje ir slypi mi-

nėtasis dieviškojo ir žmogiškojo proto supriešinimas. Gamta tada besąlygiškai priskiriama prie Dievo kūrinių, ir iš čia kyla jos protingumas. O žmogus yra ne tik Dievo kūrinys, bet ir savarankiškai, savo valia ir atsakomybe veikiantis subjektas, todėl jo veiksmai gali ir nukrypti nuo Dievo proto ir valios. Pakankamas žmogaus proto nepatikimumo pagrindas teologijai yra nuodėmė: gamtoje nuodėmė neįmanoma, nusidėti gali tiktai žmogus.

Hegelio požiūris yra kitoks. Dvasia, jo požiūriu, yra neabejotinai aukštesnė už gamtą. Esmine proto apibrėžtimi jis laiko mąstymo savarankiškumą, laisvę, taigi ir valią. Pasak jo, absurdiška žmogaus valią visiškai supriešinti su Dievo valia. Jeigu toks susipriešinimas įvyksta, tai žmogaus valia nustoja buvusi laisva ir protinga. Žmogaus, jo sąmonės formavimasis, žmogaus valia ir svarbiausieji jo kūriniai, pagaliau visa pasaulio istorija, – visa tai Hegeliui yra nepaneigiamas protingumo įsitvirtinimas pasaulyje, įrodymas, kad idėjos susvetimėjimas, kurį ji patyrė gamtoje, įveikiamas dvasios tapsme. Tad dvasios kūriniai yra aukštesni už gamtos kūrinius. Dievo išmintis ir jo teisingumas daug geriau matyti žmogaus veiksmuose, jo kuriamuose institutuose ir įstatymuose, jo gyvenimą valdančiuose principuose, o ne nebyliuose gamtos reiškiniuose. Hegeliui nepriimtinas teologijoje gana populiarus vaizdinys, kad proto gilumo požymis yra jo nesuprantamumas, jo paslaptingumas. Ir žmogaus gyvenimas, ypač ta jo sritis, kuri susijusi su išoriniu žmogaus likimu, pilna visokiausių atsitiktinumų, kurie ypač skaudžiai paliečia žmogų, kai jį ištinka visokios nelaimės. Tokie atsitiktinumai racionaliai nepaaiškinami, jų dažniausiai negalima numatyti, bet klaidinga būtų manyti, kad dėl to juose slypi didesnis protingumas negu tas, kuris apskritai būdingas sąmoningiems žmogaus veiksmams ir jo kūriniams. Žinoma, ne visi žmogaus sumanymai ir darbai yra protingi, bet, šiaip ar taip, protingumas yra pranašesnis, kai jis yra sąmoningas siekis. Pasak Hegelio, jeigu mes to nepripažinsime, tai turėsime sutikti su tokiais įvairių

Rytų religijų vaizdiniais, kad labiau dieviškos ir labiau gerbtinos yra katės, beždžionės ar karvės, o ne žmonės.

Taigi Hegelis prieina prie išvados, kad pati pasaulio protingumo hierarchijos viršūnė yra savarankiškas mąstymas ir sisteminis mokslas apie jį – filosofija. Sąvokinis mąstymas yra aukščiausias pažinimas. Religijos ir filosofijos ginče, kuris istorijos bėgyje kai kada gana smarkiai įsiliepsnodavo, – šiame ginče Hegelis veikiau palaiko filosofijos pusę, bet tik dėl to, kad mano, jog būtent filosofija pajėgia pašalinti šių dvasinės veiklos formų galimą supriešinimą. Mat filosofija gali ir privalo atskleisti, kad ir jos pačios, ir religijos turinys yra tas pats. Bet šį tapatumą gali suprasti ir išaiškinti tik filosofija. Hegelis šiuo atveju pateikia tokią formulę: filosofijos pranašumas prieš religiją yra tas, kad filosofija gali suprasti ir pati save, ir religiją, o pastaroji to negali. Mąstymas religijoje yra įspraustas į gana griežtus rėmus, jis dar nėra laisvas. Todėl religija gali suprasti tik pati save, o filosofinė tiesa, jos nuomone, arba jos neliečia, arba yra priešiška jos atžvilgiu.

Hegelis – labai griežto filosofijos istorijos išskyrimo iš kitų dvasinės kultūros sričių istorijos šalininkas. Atramos taškas šiuo atveju jam yra ne bendras tikslas, į kurį orientuota dvasia apskritai ir kuris visai dvasinei veiklai suteikia tą patį visuotinį turinį, – atramos taškas jam yra mąstymas kaip filosofinė dvasinės veiklos forma. Filosofijos istorija turi reikalą su istorine mąstančiosios dvasios sklaida. Hegelis sutinka, kad ir žemesnėse dvasios formose *implicite* glūdi mintys ir kad filosofija tas mintis gali iš šių formų išlukštenti, jas išryškinti, įsisąmoninti kaip mintis. Tačiau tokiu veiksmu filosofija nepašalina, neįveikia pačių formų, kurios visos turi savo pateisinimą ir yra būtinos. Todėl filosofija ir jos istorija turi apsiriboti savimi kaip forma. Ir tokią atribojimo liniją Hegelis savo paskaitose aiškiai nubrėžia. Filosofijos istorijai nepriklauso nei religijose esančios mintys, nes jos yra tiktai pavienės ir gana atsitiktinės, filosofijos istorijai nepriklauso ir religijose slypinčios filosofijos, nes jų turinys kyla ne iš laisvai išsiskleidžian-

čio mąstymo, o yra priklausomas nuo tam tikrų postulatų. Dėl to Hegelis nesutinka priskirti filosofijos istorijai tos tariamos filosofijos, kuri tradiciškai buvo įžiūrima Rytų religijose. Galiausiai nuo filosofijos istorijos Hegelis atriboja ir mitologiją, nes ji esmei išreikšti žino tiktai juslinį, vaizduotės būdą, todėl dievai joje įgyja žmogaus pavidalą. Mitai yra proto kūriniai, bet tas protas dar nėra mąstantis.

Kad mintis galėtų būti filosofijos istorijos reiškinys, ji turi būti pakilusi iki mąstymo formos. Bene pats ryškiausias tokios Hegelio nuostatos patvirtinimas yra jo paskaitose pateikiamas Platono filosofijos įvertinimas ir jos lyginimas su Aristotelio filosofija. Kone vyrauja požiūris, kad Platono dėstymo maniera yra puiki, o jo veikalai net pakyla iki meno kūrinių lygio. Tokia nuomonė atsirado dėl to, kad Platonas kalba labai vaizdžiai ir abstrakčias mintis geba išdėstyti kaip gražiai papasakotus mitus. Dėl tokio dėstymo būdo gilios Platono filosofijos mintys yra suprantamos ir nedaug filosofijoje išprususiems žmonėms. Hegelis to neneigia, tačiau jis nesutinka su tokiu Platono filosofijos dėstymo manieros vertinimu. Tai, kas natūralu ir gražu mene ar religijoje, anaiptol nėra reikšminga filosofijoje. Mitas negali adekvačiai išreikšti minties, nes jis visada susijęs su jusliniais vaizdais ir vaizdiniais. Hegelio nuosprendis labai kategoriškas: mitinė Platono idėjų išraiška yra ne jo filosofijos privalumas, o trūkumas. Mitų pasakojimo Platonas griebiasi tada, kai nesugeba minties išreikšti jos gryna forma. Be to, mitas, kuris panaudojamas minčiai nusakyti, kuris yra simbolinė minčių išraiška, – toks mitas jau nėra mitas tikrąja žodžio reikšme. Didžioji Platono filosofijos vertė yra ne šie jo piešiami vaizdai, o jo tikrai spekuliatyvus mąstymas, kuriam mito formos jau nereikia. Šiuo atžvilgiu, pasak Hegelio, Aristotelis daug nuoseklesnis, nes savo filosofijoje apsieina be tokių puošmenų. Filosofijoje mintys turi būti išreiškiamos mąstymo forma.

Taigi galima teigti, kad Hegelis filosofijos istoriją aiškina dviem būdais: pirmasis apibūdina jos santykį su filosofija, antrasis ją, jau su filosofija apskritai, atriboja nuo kitų dvasinės

veiklos formų. Vadinasi, pirmuoju atveju filosofijos istoriją jis traktuoja kaip įvairiopas istorines formas, kuriomis reiškiasi filosofija. Tad idėjos sąvokinių apibrėžčių logika yra esmė, o filosofinių sistemų istorinė seka – reiškinys. Reiškinys nusako esmę, o filosofijos istorija atskleidžia loginę idėją. Pastaroji yra protingoji pasaulio prigimtis, kuriai negali nepaklusti ir filosofijos istorija. Bet šio paklusimo pati filosofijos istorija neįsisąmonina, bent jau ne visiškai. Tokia sąmonė atsiranda tik procesui pasibaigus, nes minėta priklausomybė aiškiai formuluojama tik paties Hegelio filosofijoje. Šiaip ar taip, loginės idėjos pažinimas yra privaloma prasmingo filosofijos istorijos rašymo sąlyga, nes tik tokiu atveju margi istoriniai reiškiniai gali įgyti pačios filosofijos vertę.

Antra vertus, filosofijos istoriją Hegelis atriboja nuo kitų dvasinės veiklos formų ir jų istorijos. Tos kitos formos yra žemesnės už filosofiją, bet žemesnės tik savo pažintine verte. Filosofija yra aukščiausia veiklos forma, nes mąstymas yra tikrasis pažinimas. Tad filosofijos istorija yra mąstymo istorinio tapsmo istorija. Tačiau ši istorija nagrinėja ne mąstymo atsiradimą iš žemesniųjų sąmonės formų. Iš esmės dvasinės veiklos formos skleidžiasi lygiagrečiai, ir nėra pagrindo manyti, kad jos kyla viena iš kitos, viena virsta kita. Visos dvasios formos (ir mokslai, ir menas, ir mitologija, ir religija) turi savo istoriją. Tad filosofijos istorijos ir pradžia, ir pabaiga yra mąstymas kaip dvasios forma, tos istorijos įvykiai skleidžiasi mąstyme.

Filosofijos istorija yra filosofinių sistemų eilė. Tų sistemų kūrėjai savo kūrinius suvokia subjektyviai, t. y. laiko juos nepaneigiama tiesa. Vertinant tokiu subjektyviu požiūriu, ankstesnės filosofinės sistemos yra klaidingos. Tačiau tokią subjektyvią tiesą savo ruožtu paneigia kitas, naujesnis subjektyvus įsitikinimas savo teisumu. Taip savo tarpusavio santykius yra linkę suprasti šių sistemų kūrėjai. Iš čia išplaukia, kad nueiti istorijon reiškia tapti klaida. O kadangi filosofiją domina tik tiesa, tai filosofijos istorija šiuo atveju atsiduria už filosofijos ribų. Ši istorija gali būti savaip įdomi (kaip nuolat atsikartojančios

klaidos), bet pozityvių pažinimo rezultatų ji nepasiekia. Kad ištrūktų iš šitokių subjektyvių tiesos iliuzijų, Hegelis turi užbaigti filosofijos istoriją. Jis tai padaro teigdamas, kad ana filosofinių sistemų seka nėra begalinė. Šis procesas turi savo absoliutų tikslą, kurį pasiekus atsiskleidžia tikrieji, objektyvūs filosofinių sistemų santykiai. Tą absoliutų tikslą pasiekia paties Hegelio filosofija. Į tokią išvadą Hegelį įstūmė anaiptol ne jo didybės manija, – tiesiog jis nematė kitos galimybės nutraukti aną blogąją filosofinių sistemų seką, – kaip begalinę klaidų seką, nes per ją visos tos sistemos pasidaro vienodai beprasmiškos. Prasmingos jos gali pasidaryti tik tada, jei bus vertinamos pagal tai, kiek kuri iš jų pasiekė absoliutų tikslą. Todėl Hegelis ir konstatuoja, kad didžioji filosofijos istorijos prielaida yra tikėjimas, jog pasaulis yra protingas, ir tai, jo žodžiais, yra tas pat, kaip ir tikėjimas Apvaizda; tokį tikėjimą patvirtina tik pasaulio protingumo pažinimas. Šita Hegelio filosofijos prielaida negali neatkreipti dėmesio, nes jis apskritai teigia, kad filosofija prielaidų turi atsisakyti.

Nors toks filosofijos susiejimas su absoliučiu jos tikslu vėlesniems filosofams dažniausiai atrodė neįtikinantis, tačiau mažai kas ginčijo šitaip pagrįstą Hegelio filosofijos istorijos sampratą, kuri suteikė šiai disciplinai mokslinį filosofinio pažinimo statusą. Vadovaudamasis šia samprata, Hegelis jau visai kitaip gali aiškinti filosofinių sistemų santykius. Jis gali jas vertinti kaip filosofijos apskritai tapsmo grandis. Svarbiausias tokios filosofijos istorijos sampratos rezultatas, be abejo, yra tas, kad šiuo atveju visos ankstesnės filosofijos laikomos esančiomis. Tiesa, istorinis praeities filosofijų tyrinėjimas atima iš jų joms įprastą subjektyvaus teisumo aureolę, jų pretenziją į galutinę tiesą, tačiau dėl to jos nevirsta klaidomis, o tampa būtinais momentais absoliučiame filosofijos tapsme. Šiame tapsme kiekviena filosofija susijusi su tam tikru principu, kurį būtina skirti nuo to principo realizavimo. Filosofijos istorijos vientisumo suvokimui svarbūs tik šitie principai, nes būtent jie yra tos sąvokinės apibrėžtys, kurios yra idėjos raidos momentai. Toks

požiūris filosofijos veikalus atsieja nuo pačių filosofų gyvenimų bei likimų, kurie yra laikini, ir perkelia juos į mąstymo plotmę, kuri ir užtikrina jiems amžinumą.

Nemažiau įdomus ir Hegelio pateikiamas filosofinių sistemų seką lemiančios tendencijos apibūdinimas. Tokia tendencija – tai ne mąstymo abstrahavimo galios didėjimas. Kaip minėta, Hegelis atsisako plačiai paplitusio požiūrio į filosofiją, kad ji istoriškai plėtojasi kurdama vis bendresnes sąvokas, kategorijas ir principus, taigi tapdama vis abstraktesnė. Filosofijos istorijoje atsiskleidžia ta pati tendencija, kuri būdinga ir loginės idėjos sklaidai: filosofijos istorija plėtojasi ne abstraktėjimo, o konkretėjimo linkme. Tokia Hegelio išvada neatrodys paradoksali, jeigu atsižvelgsime į anksčiau aptartą filosofijos atribojimą nuo žemesnių dvasinės veiklos formų. Abstraktumo ir konkretumo problemą istorinėje filosofinių sistemų sekoje Hegelis nagrinėja tik kaip vidinę mąstymo problemą. Istorijos tėkmėje filosofinis mąstymas įgyja vis didesnį apibrėžtumą, o tai ir reiškia, kad jis tampa konkretesnis.

Filosofijos istorija ir yra mąstymo rutuliojimasis kaip tik tokia linkme. Pirmosios istorijoje filosofinės sistemos yra pačios abstrakčiausios, taigi ir skurdžiausios. Mintys jose yra tam tikros bendrybės, ir jos suprantamos kaip tokios. Šitam abstraktumui trūksta apibrėžtumo, taigi ir tikrumo. Tikra yra ne tai, kas empiriškai duota (tai veikiau netikra), o tai, kas protinga. Protingumą sukuria idėjos raida, tad esminis protingumo matmuo – sąvokos veiklumas. Iš šio veiklumo atsiranda minčių apibrėžtumas ir taip einama į konkretumą. Hegelis teigia, kad paskutinė šio judėjimo pakopa, kuri realizuoja galutinį jo tikslą, yra pati konkrečiausia. Bet tai nėra šios paskutinės pakopos pranašumas ankstesnių pakopų atžvilgiu, jau vien todėl, kad be jų ir paskutinė pakopa būtų neįmanoma. Tuo ir pagrįsta Hegelio išvada, kad visos istorijoje buvusios filosofijos (jose išreikšti principai) filosofijoje išlieka. Tokį istoriškų filosofinių sistemų santykį su filosofija apskritai ir nusako minėtasis Hegelio terminas „įveika", kuris šiuo atveju reiškia, jog filosofijos istorijo-

je atskiros filosofijos paneigiamos tokiu būdu, kad jos tampa idėjos apibrėžtimis, filosofijos kaip mokslo sistemos formavimosi momentais. Taigi filosofijos istorijoje kiekviena filosofija turi tam tikrą, gana tiksliai apibrėžtą vietą

Tad kiekviena filosofija yra atskiras filosofijos kaip visumos momentas, ir tik jos vieta šioje visumoje nustato jos vertę bei reikšmę. Taigi teisingai įvertinti kurią nors filosofiją be jos istorinio konteksto (kuris iš esmės yra loginis kontekstas) neįmanoma. Todėl, pasak Hegelio, visos kalbos apie vadinamuosius amžinus filosofijos klausimus, į kuriuos tiktai skirtingai atsakinėja įvairūs filosofai, yra beprasmės. Tiesa yra konkreti, tad konkreti yra ir filosofija kaip aukščiausioji tiesos atskleidimo forma. Filosofijos istorikas neturi būti ankstesnių filosofijų teisėjas, jo reikalas – įžvelgti šiame istoriniame procese slypinčio proto judėjimą ir juo remiantis tą procesą kaip įmanoma tiksliau aprašyti.

Kalbant apie nuostatas, kuriomis, anot Hegelio, turi remtis filosofijos istorijos traktavimas, labai svarbus yra dar vienas dalykas. Senosioms filosofijoms neturi būti priskiriamos tokios išvados ir tokie teiginiai, kurių jose dar nebuvo. Šiuo atveju būtinas griežtai istorinis požiūris – neišeiti už minties tiesioginės duotybės ribų. Tatai svarbu pirmiausia todėl, kad mąstymas yra iš savęs išplėtojanti apibrėžtis potencija, dėl to kiekvienoje filosofijoje visuomet slypi ir iš praeities ateinantys postulatai, ir į ateitį nueinančios išvados. Taigi istorikui čia atsiveria neribotos galimybės imtis to, kas nesąmoningai glūdi vienoje ar kitoje filosofinėje sistemoje. Bet tai reikštų, kad istorikas atlieka tai, ko nepadarė pats filosofas, – istorikas filosofui priskiria tai, ko pastarasis dar nežinojo. Tačiau imdamasis tokios misijos, jis jau nebėra istorikas. Kad taip neatsitiktų, Hegelis filosofijos istorikui (taigi šiuo atveju ir pats sau) kelia griežtą reikalavimą: pateikiant filosofines sistemas, turi būti dėstoma tik tai, kas jose jau buvo įsisąmoninta. Taigi, nors idėja turi savo vidinę rutuliojimosi logiką, pačią filosofijos istoriją domina tai, kaip buvo nueiti atskiri šio išsirutuliojimo etapai – tam tikru laiku, tam

tikroje tautoje; žinoma, ją domina ir, Hegelio žodžiais, „mąstančio proto herojai", kurie tai įvykdo.

Kai įžengiama į pačią filosofijos istoriją, filosofija nebelaikoma vien grynojo mąstymo sklaida. Ji pasipila kaip laike vykstančių margaspalvių mąstymo reiškinių srautas. Mąstymas jau nebėra apibrėžtas tik pats savimi, jis susijęs ir su įvairiomis kitomis, greta jo esančiomis aplinkybėmis. Šios aplinkybės – tai tam tikros tautos papročiai, religija, valstybės santvarka bei įstatymai, dorovė, mokslas ir menas, tos tautos santykiai su kitomis tautomis, istorinis likimas ir t. t. Filosofijos istorikai tokias aplinkybes paprastai susieja su filosofija tam tikru priežastiniu ryšiu, ir tada filosofija sąmoningai ar nesąmoningai paverčiama arba tokių sąlygų padariniu, arba jų priežastimi. Hegelis tokį determinavimą laiko klaidingu, nes tada įvairūs istoriniai veiksniai padaromi daugmaž savarankiški, tarp jų matomas tik išorinis santykis. Hegelio nuomone, svarbiausia kategorija tokiais atvejais turi būti visus šio istorinio proceso elementus aprėpianti vienybė, kurios pagrindas yra pati laiko dvasia. Pastaroji – tai tuo metu esanti tautos dvasios organizacija, į jos įvairių formų sąveikas filosofijos istorikas ir turi gilintis. Viena tokių laiko dvasios formų yra ir pati filosofija, kuri šiame kontekste yra pranašesnė tik pažinimo atžvilgiu, ir tik dėl to Hegelis ją vadina gražiausiuoju šios laiko dvasios žiedu.

Apie tuos filosofijos istorijai svarbius laiko dvasios ypatumus ypač daug pasako politinis, teisinis bei dorovinis žmonių gyvenimas. Pats Hegelis savo filosofijos istorijos paskaitose šiai sąveikai (greta filosofijos ir religijos bei teologijos sąveikos) skiria itin daug dėmesio. Tautoje vyraujantys papročiai ir galiojantys įstatymai, valstybės santvarka ir individo santykis su ja, visuotiniai valstybės tikslai ir privatūs interesai, dorovinės ir moralinės žmonių elgesio paskatos – tai vis parametrai, kurie ypač daug pasako apie tam tikros tautos, tam tikro laikotarpio filosofiją. Nušviesdamas tokias sąveikas, Hegelis remiasi ne kokiomis nors formaliomis, visur pritaikomomis (todėl mažai pasakančiomis) schemomis, o gilia istoriko įžvalga, subtiliu istori-

nių reiškinių vidinės priklausomybės jutimu. Gebėjimo atskleisti šį svarbiausią filosofijos dvasinį kontekstą požiūriu Hegelis vargu ar turi sau lygių filosofijos istorikų. Atidų ir dėmesingą skaitytoją šios Hegelio filosofijos istorijos paskaitos paskatins kritiškiau pažvelgti į daugelį paplitusių madingų, bet banalių socialinio bei politinio gyvenimo vaizdinių ir dogmų, ir juos deramai įvertinti.

Į Hegelio subtiliai nagrinėjamą filosofijos santykį su socialiniu, politiniu, doroviniu žmonių gyvenimu, žmogaus padėtimi tautoje ir valstybėje reikia atkreipti dėmesį dar ir dėl to, kad šis klausimas tiesiogiai susijęs su mūsų laikais atkakliai formuojamu požiūriu į Hegelį. Vienas iš gana madingų dabarties politinių vėjų plaikstomų Hegelio apibūdinimų yra šis: jis esąs didysis totalitarizmo pagrindėjas ir pranašas. Tiesa, šia abejotina šlove Hegelis tokiuose vertinimuose dalijasi su antikos idealizmo atstovu Platonu. Žinoma, tokių bendraminčių Hegelis nebūtų gėdijęsis, nors šiuo konkrečiu atveju didžiųjų filosofų pažiūros tapatinamos visai nepagrįstai. Apskritai bet kuri rimta filosofija visada iškilesnė negu tokios politizuotos, griežtai vertybiškai angažuotos etiketės, ir vienintelis būdas, kuriuo ji gali apsisaugoti nuo tokio tiesmukiško politinio pasmerkimo ar išaukštinimo (šiuos priešingus vertinimus lengvai galima sukeisti vietomis), tai paprasčiausiai nekreipti į juos dėmesio. O kad politiniai vertinimai ir politinės aktualijos iš tikrųjų padėtų geriau suprasti tam tikrą filosofiją, jie turi gebėti pakilti iki tos filosofijos problematikos lygmens, bet tai labai sunkus ir varginantis užsiėmimas. Šiaip ar taip, madingame Hegelio, kaip totalitarizmo įkvėpėjo, pasmerkime tokių pastangų autentiškai suprasti jo filosofiją nėra labai daug.

Neturime čia galimybės plačiau analizuoti, kuo pagrįsta ir kiek pamatuota Hegelio, kaip totalitarizmo pagrindėjo, reputacija; tad tenka apsiriboti tik dviem šiuo atveju esminiais klausimais. Pirma, kokia dabarties politinė ideologija iš tikrųjų yra priešiška Hegelio individo ir valstybės santykio doktrinai ir ar dėl to pastaroji laikytina totalitaristine? Antra, kokia yra ne po-

litinė, o bendra filosofinė Hegelio orientacija, kurios tam tikras totalumas gali sukelti ryšio su totalitarizmo idėjomis įspūdį? Pirmasis klausimas susijęs su požiūriu į istorizmą ir atsiremia į socialinio idealo problemą.

Atsakymas į pirmąjį klausimą gana aiškus. Ta dabarties politinė ideologija, kuri Hegelį laiko savo priešininku, – tai politinis liberalizmas. Hegelis tikrai nėra šio liberalizmo šalininkas, bet nesutikti su politinio liberalizmo pozicija dar nereiškia būti totalitarizmo šalininku. Karingieji šiuolaikinio liberalizmo gynėjai šitą skirtumą yra linkę ignoruoti. Tiesa, per pastaruosius pusantro šimtmečio liberalizmas beveik neatpažįstamai pasikeitė, kai kurios jo principinės nuostatos tapo vos ne priešingos negu buvo, bet dėl to jo karingumas tik padidėjo. Bene ryškiausias tokio liberalizmo pavyzdys – K. Popperio idėjos, ypač jo garsusis veikalas „Atviroji visuomenė ir jos priešai". Matyt, nėra kitos tokios knygos, kurios orientacija būtų labiau antihegeliška.

Hegelis yra tapęs vos ne pačiu didžiausiu politinio liberalizmo priešininku. Kaip tik iš šios politinės doktrinos adeptų pirmiausia ir kilo toks Hegelio idėjų vertinimas, kuriuo remiantis jos traktuojamos kaip totalitarizmo pagrindimas. Tačiau tokį vertinimą jau iš pat pradžių daro nekorektišką į jį įsimetusi dviprasmybė: mat apie totalitarizmą prasminga kalbėti tik politinių teorijų srityje, tačiau pagal savo politines pažiūras Hegelis apskritai nėra totalitarizmo šalininkas; antra vertus, visa Hegelio filosofija paženklinta tam tikra totalumo žyme, tačiau netikslu filosofiją apskritai (pirmiausia metafiziką, logiką, dvasios filosofiją) paversti politinio vertinimo objektu, taigi priskirti jai tokius predikatus kaip totalitarizmas. Liberalistinis Hegelio vertinimas kaip tik ir sukasi šioje dviprasmybėje.

Politinį liberalizmą įkvepia žmogaus, individo laisvės gynimo reikalas. Natūralu, kad šiuo požiūriu jis vertina ir pačią laisvės problemą. Individuali laisvė yra svarbiausia demokratinių valstybių vertybė, ir patys žmonės turi rūpintis jos išsaugojimu. Tad liberalizmas kaip politinė doktrina yra vertybiškai an-

gažuotas. Viskas, kas yra anapus laisvos individo veiklos, yra išorinės tos veiklos sąlygos, o pati svarbiausia iš jų yra valstybė. Išorinėse sąlygose slypi potenciali grėsmė žmogaus laisvei. Riba tarp individualios laisvės ir jos sąlygų – paslanki, ir įvairūs liberalizmo atstovai ją brėžia labai skirtingai. Protą ir tiesą liberalizmas paprastai sieja tik su daliniais konkrečios veiklos sprendimais, ir su tuo požiūriu turėtų skaitytis ir politikos teoretikas. Jeigu socialinėje ar politinėje filosofijoje prieinama prie vienareikšmių sprendimų apie visuotinius dalykus – tai jau esanti pavojinga proto pretenzija, kurią Popperis vadina „istoricizmu" (pastarasis yra tam tikras leistinas ribas peržengęs istorizmas) ir kurioje įžvelgia totalitarizmo grėsmę. Hegelio nuomone, protas gali spręsti apie viską ir ypač apie pačius didžiausius ir svarbiausius dalykus, nes jis yra dieviška galia; Popperis, priešingai, yra įsitikinęs, kad proto pretenzija viską aprėpti yra veikiau šėtoniška galia, galinti sukelti baisius padarinius. Tad, pasak Popperio, tyrinėjant praeities filosofų, politinių veikėjų ar moralistų pažiūras, pirmiausia būtina nustatyti, kuri iš dviejų priešybių – žmogus ar visuomenė, pilietis ar valstybė – jiems yra svarbesnė. Žinoma, tokia priešstata Hegelį nustumia į „atvirosios visuomenės" priešų gretas.

Tačiau tokia kritika mažai pasako apie politinę Hegelio filosofiją, nes ji pagrįsta principais, kurie pačiam Hegeliui svetimi. Hegelis tvirtai laikosi pačios istorijos požiūrio. Jo nuomone, beprasmiška nagrinėti ir vertinti politikos teoretikų ar politinių veikėjų pažiūras, remiantis abstrakčia individo ir valstybės priešpriešа, juoba taikyti tokią schemą skirtingoms istorinėms epochoms. Žmogaus padėtį jo tautoje, jo visuomenėje, jo valstybėje nulemia pati laiko dvasia, tad pirmiausia ją, jos konkretų apibrėžtumą ir reikia suprasti. Praeities mąstytojų skirstymas į laisvės gynėjus ir jos priešus yra abstraktus ir todėl tuščias. Nėra ir negali būti kokių nors amžinų, visur tinkančių socialinio vertinimo kriterijų.

Ir šių laikų politinei minčiai Hegelis svarbus kaip tik tokiomis savo nuostatomis, kurias jis išlukšteno iš žmonijos dvasios

istorijos tyrimo. Politika Hegeliui tėra atskiras šios istorijos aspektas. Hegelio nuopelnas ir yra tas, kad jis atskleidė žmogaus individualios laisvės problemos istorinę kilmę, jos vietą žmonijos dvasios tapsme. Ši problema – organiškas jo filosofijos istorijos traktavimo komponentas.

Kad individuali laisvė, paties žmogaus priimami sprendimai yra esminis moderniųjų valstybių stiprumo veiksnys, kad vienoks ar kitoks šios laisvės ignoravimas yra valstybės smukimo ženklas, – tai Hegelis laiko savaime suprantamu dalyku. Tačiau to negalima pasakyti apie senovės valstybes. Tai, kad atsirado galimybė žmogui spręsti apie visuotinius dalykus – apie esamus papročius, religiją, įstatymus, – Hegelis vadina didžiuoju istorijos posūkiu. Klasikinę išraišką šis posūkis įgijo senovės graikų filosofijoje, didžiųjų jos mąstytojų – sofistų, Sokrato, Platono, Aristotelio – idėjose. Hegelis šitą istorijos posūkį susieja su vadinamojo subjektyviosios laisvės principo įsigalėjimu ir ypatingu to principo vaidmeniu senovės graikų pasaulyje. Šio principo įsisąmoninimas buvo viena esminių to meto didžiųjų filosofų apmąstymų temų. Maža to, šio principo įsigalėjimas sukėlė dramatiškus padarinius: jis ne tik padarė poveikį asmeniniam pačių filosofų likimui, bet ir galiausiai nulėmė to meto graikų valstybių smukimą ir žūtį. Hegelio filosofijos istorijos paskaitose šios sąveikos atskleistos giliai ir įtaigiai.

Tas valstybės valdymo būdas, kuris dabar vadinamas totalitarizmu, senovės Graikijoje turėjo savo realų atitikmenį. Tatai buvo Lakedaimonas, arba Sparta. Šioje valstybėje individualybė, bet kokios asmeninės savybės buvo besąlygiškai aukojamos visuotiniam tikslui, valstybės gyvenimui. Joje vienintelis individo garbės reikalas buvo darbas valstybės labui. Tokia santvarka sukūrė tvirtą vienybę valstybėje, ir ši vienybė pelnė Spartai didžiulę šlovę, o karuose padarė ją nenugalimą. Tačiau tokia šlovė nebuvo ilgalaikė. Hegelis paaiškina tokioje santvarkoje slypėjusio silpnumo priežastį: šios santvarkos principas buvo vienašališkas. Valstybė veltui stengėsi įveikti ir nustelbti individualybę. Asmeninės laisvės siekimas visvien prasiveržė, ta-

čiau, valstybės slopinamas, jis įgijo iškreiptas formas: privatus interesas virto žemu godumu, kitų niekšišku prievartavimu ir veidmainyste.

Hegelis atvirai simpatizuoja Spartos antipodui – Atėnams. Atėnų valstybės santvarka buvo pranašesnė, nes kiekvieno piliečio sąmonė buvo vienybėje su savo valstybe. Esamų įstatymų valstybė neprimesdavo žmonėms, patys žmonės juos laikė savais, jie buvo piliečiams savaime aiškus elgsenos pagrindas. Tokios santvarkos principas nėra vienašališkas, čia esama valstybės tikslų ir individų tikslų vienybės, todėl to laiko Atėnai istorijoje ir išliko kaip nepralenkiamas etalonas socialinio gyvenimo darnos, kuri ir buvo pagrindinė filosofijos, mokslo, meno suklestėjimo sąlyga. Ši vienybė buvo nesąmoninga, veikiau instinktyvi, nes piliečiai dar nesusimąstydavo, ar esami papročiai, įstatymai teisingi. Tačiau ir šita darna – trumpalaikė. Po Periklio aukso amžiaus atskiro žmogaus sąmonės laisvė nesulaikomai plečiasi ir pradeda graužti valstybės pamatus. Jau sofistai (taigi ir to meto atėniečiai) papročių, religijos, dorovės, įstatymų nesutinka priimti tokių, kokie jie yra. Jie jau nori žinoti, ar įstatymai teisingi ir kokie įstatymai yra teisingi. Bet kai tokios abejonės tapo visuotinės, esami papročiai, įstatymai ir t. t. nustojo galioti. Tai ir yra tolesnis subjektyviosios laisvės principo įsigalėjimo padarinys.

Atėnams, kaip apskritai graikams, šio principo vienašališkas įsigalėjimas buvo pražūtingas. Mat atskiras individas, taigi kiekvienas žmogus, įtikėjo (ir sofistai tokį įsitikinimą pagrindė ir paskleidė), kad apie tai, kas teisinga, kaip reikia elgtis, gali ir turi spręsti jis pats. Tiesa, Sokratas dar tikėjo, kad ir graikų valstybėse subjektyvioji sąmonės laisvė yra galima. Jis tiesiog rėmėsi įsitikinimu, kad individai, piliečiai, prisiėmę asmeninę atsakomybę už bendrus valstybės reikalus, savo individualiuose sprendimuose gali prieiti prie visiems bendros, taigi visuotinės, tiesos. Žmonėms negali nerūpėti tiesos, kuri yra ir gėris, pažinimas. Hegelio nuomone, toks įsitikinimas – jis teisingas pasaulio istorijos požiūriu – dar nebuvo suleidęs šaknų to meto graikų visuome-

nėje. Eilinis Atėnų pilietis – tai ne Sokratas. Juk subjektyviosios laisvės principas nesunkiai pritaikomas smulkiam ir žemam privačiam interesui ginti. Taip ir atsitiko. O Sokratą tikėjimas individualia sąmonės laisve, pažinimo, tiesos galia atvedė į teismą ir mirties nuosprendį. Minėtasis principas istorijoje pirmą kartą iškyla graikų pasaulyje, ir jis iškyla kaip visuotinybės – esamų papročių, įstatymų, dorovės – priešybė, taigi kaip jos neigimas. Šios visuotinybės turinį individas mano galįs laikyti prietarais, tamsumu, o apie tai, kaip iš tikrųjų turėtų būti sutvarkyta valstybė, kokie turėtų būti įstatymai, – apie tai individas imasi spręsti pats. Tiesioginis tokios gyvenimo situacijos padarinys buvo visuotinai pripažintų socialinio elgesio normų nykimas. Atėnų valstybei iškilo visiškos sumaišties grėsmė. Tokiais atvejais ieškoma kaltininkų, ir vienu tokių tapo Sokratas. Pasaulio istorijos požiūriu Sokratas buvo subjektyviosios laisvės principo pagrindėjas, tad nekeista, kad kaip tik prieš jį atsigręžė šio principo įgyvendinimo padariniai. Hegelis Sokrato nelaiko nekaltai nukentėjusiu. Šiame istoriniame konflikte susidūrė dvi dorovinės jėgos, ir kiekviena turėjo savo tiesą. Kai žmogus savo gyvenimą sąmoningai aukoja tam tikram reikšmingam principui įgyvendinti, tatai iš tikrųjų reiškia, kad istorijos protas pasinaudojo tuo žmogumi ir padarė jį didvyriu. Tačiau asmeninis didvyrių likimas paprastai būna tragiškas.

Tiktai šitame konkrečiame graikų istorijos kontekste Hegelis kalba ir apie garsiąją Platono idealiąją valstybę. Hegeliui nepriimtinos išvados, prie kurių priėjo Platonas, savo idealiojoje valstybėje konstruodamas piliečio ir valstybės santykį. Tad netiesa, kad Hegeliui būdingas Platono valstybės kultas, kad jam valstybė yra viskas, o individas – niekas. Platonas svarsto, kaip geriausiai būtų galima sutvarkyti valstybę, kad ji būtų tvirta, o Hegelis mano, kad Platonui reikėtų svarstyti klausimą, kokia turėtų būti valstybė, kad joje geriausiai galėtų pasireikšti subjektyvioji individualybė.

Iš idealiosios Platono valstybės subjektyviosios laisvės principas yra pašalintas. Atskiro subjekto tikslas joje yra valstybės

gėris, visuotinė dvasia, todėl visi piliečiai turi šiai visuotinybei paklusti ir ja džiaugtis. Šioje Platono plačiai ir spalvingai pavaizduotoje idealioje valstybėje individo sąmonės ir valios aukojimas valstybei yra visiškai akivaizdus. Tokiai valstybei apibūdinti visiškai tinka dabartinis totalitarizmo terminas. Hegelis paaiškina idealiosios Platono valstybės kilmę. Jis teigia, kad idealioji Platono valstybė išaugo iš jos kūrėjo skatinamojo motyvo, kuris buvo ne pasaulinio pobūdžio, o grynai graikiškas. Tas motyvas – tai Platono susirūpinimas savo valstybės likimu. Kad valstybė būtų stabili, piliečiai turi gerbti jos papročius, įstatymus, religiją ir jų laikytis. Tačiau anuomet Atėnuose šitie valstybės pamatai, neatlaikę privačių interesų ir žmonių aistrų spaudimo, pradėjo klibėti. Kiekvienas žmogus manė galįs spręsti, kokia turėtų būti valstybė, kaip turėtų elgtis jos piliečiai. Sokratiškasis tikėjimas, kad tiesos meilė kiekvieno individo poelgius gali nukreipti į bendrus valstybės tikslus, – toks tikėjimas žlugo. Platonas suvokia, kad esamiems papročiams, tikėjimui, valstybės institucijoms iškilo baisi grėsmė – subjektyvios individų savivalės grėsmė. Jo idealioji valstybė ir yra šios savivalės įveikimo planas. Subjektyviosios laisvės principe Platonas įžvelgė savo valstybės pražūtį ir jį atmetė.

Ar tai buvo realus Atėnų valstybės gelbėjimo būdas? Hegelis pripažįsta, kad graikams šitas principas iš tikrųjų buvo pražūtingas, nes jo visiškai neatitiko to meto graikų dvasia, valstybės santvarka, įstatymai. Tačiau Hegelis nemano, kad Platono siūlomas valstybės gelbėjimo kelias buvo realus. Individo sąmonės laisvė, pasak jo, yra aukštesnis pasaulinės dvasios etapas, ir kova su šiuo principu yra bergždžia ir neperspektyvi. Platono valstybės modelis nenurodo realaus kelio, o tik pateikia anksčiau gyvavusios valstybės – Spartos – sutvarkymo būdą. Taigi ir istorijos požiūriu tai yra žiūrėjimas ne į priekį, o atgal.

Tačiau Hegelis kritiškai vertina Platono sukonstruotą valstybę dar ir kitu – jos idealumo – požiūriu. Kodėl Platono valstybė dažniausiai vadinama idealiąja? Atsakymas paprastas: to-

dėl, kad ji išgalvota, o ne tuo metu realiai buvusi ar realiai galima, taigi iš esmės yra utopija. Platonas savo valstybę pateikia kaip tobulą valstybės modelį ir mano, kad tai, kas tobula, glūdi idėjų karalystėje, prote. Taigi idealas Platonui yra tam tikra tikrovės priešybė; idealo realizavimas šiuo atveju apskritai yra jo nuopuolis. Hegelis mano kitaip. Pasak jo, idealas, kuris yra tik abstrakti galimybė, tik pramanas, – toks idealas nevertas šio vardo. Tikras idealas – tai reali galimybė, kurios įgyvendinimas yra būtina idealo sąlyga. Tai, kas iš pradžių yra tik mintyje, po to atsiranda gyvenime.

Tad praktinio (veikiančiojo) proto atribojimą nuo tikrovės Hegelis laiko nepamatuotu. Nors šis protas nuolatos konfliktuoja su tikrove, tokius konfliktus įveikia pats protas, ir galiausiai pasirodo, kad tikrovė yra proto realizavimasis. Praktinio proto konfliktą su tikrove Hegelis pirmiausia atskleidžia moralėje, kurią jis traktuoja kitaip negu dorovę. Moralė, anot Hegelio, yra viešųjų papročių atmetimas, kai pavienė sąmonė tik savyje ieško atsakymo į klausimus, į kuriuos paprastai atsako paprotys, religija, įstatymas, valstybė. Taigi moralė yra pirmasis neigimas, kuris individą supriešina su tuo, kas visuotina; individas šiuo atveju yra įsitikinęs, kad tik jis pats turi spręsti, kas privalu daryti. Hegelio nuomone, tokia individualistinė moralės nuostata visuomenėje įsigali laikinai, vėliau antrasis neigimas išstumia moralinį požiūrį ir vietoj jo atneša dorovinį, t. y. atstato nutrūkusį individo sąmonės ryšį su bendru tautos, valstybės gyvenimu; jei tai neįvyksta, tokia tauta, valstybė pasitraukia iš istorijos arenos.

Moralę Hegelis supranta kaip tai, ką žmonės paprastai vadina moralizavimu. Tatai yra individo pozicijos konfliktas su tikrove. Moralizuojantis žmogus nepriima tikrovės tokios, kokia ji yra. Jis nepriima kitų žmonių irgi subjektyvių sprendimų, nes juos laiko klaidingais. Tad individas prieina prie išvados, kad gyvenimas yra apskritai ne toks, koks turėtų būti, kad viskas yra blogai visur, kur jo paties nėra. Bet viskuo nepatenkintieji, kartu susibūrę, jau yra grėsminga jėga. Tokia radikali

tikrovės atmetimo pozicija dažnai sąlygoja revoliucinius visuomenės pertvarkymus, taigi, sakytume, totalitaristinius veikimo motyvus.

Tokiame idealo ir tikrovės konflikte Hegelis teikia pirmenybę tikrovei. Idealas, kuriam nereikia tikrovės, yra tuščias. Kas protinga, tas ir tikra. Hegelio filosofija iš esmės skiriasi nuo Sokrato ir Kanto filosofijų, kurios laikosi moralinio požiūrio, taigi iškelia idealo reikšmę. Hegelis, priešingai, mano, kad tikrovė yra aukštesnis dalykas negu idealas. Sugalvoti gražesnį gyvenimą negu esamas – itin mėgstamas užsiėmimas, bet, pasak Hegelio, tokie projektai visada yra abstraktūs ir netikri, taigi jiems trūksta būtent protingumo. Pats protingumas savo galią demonstruoja tikrovėje. Realios istorijos logika pati išsprendžia prieštaravimus, kurių sutaikymą teoretikams sunku surasti. Tas gana įprastas vaizdinys, kad idealai paprastai lieka neįgyvendinti todėl, kad jie yra per aukšti žemai tikrovei, Hegelio požiūriu, yra neteisingas. Jeigu idealas tikrovei per aukštas, tai ne idealo privalumas, o jo trūkumas. Protingi principai kyla iš pačios tikrovės ir joje yra įvykdomi. Pasak Hegelio, protas nėra toks silpnas, kad pasitenkintų idealu.

Taigi Hegelis nesvarsto, kokia valstybė apskritai būtų tobula, kokia ji turėtų būti. Tokius klausimus jis laiko prerogatyva pasaulinio proto, kuris savo vystymesi ir išskleidžia kiekvienai istorinei epochai būtinus politinio žmonių gyvenimo principus. Šių principų nepaisymas tautą, sukūrusią valstybę, nustumia nuo istorijos avanscenos, taigi yra jai pražūtingas. Fundamentalus principas, kuris Europoje įsitvirtino kartu su krikščionybe, pasak Hegelio, buvo individuali (subjektyvioji) žmogaus laisvė. Taip Hegelis kartu išsako ir savo požiūrį į tas naujųjų laikų valstybes, kurios šią laisvę ignoruoja.

Atrodytų, kad visa tai paneigia Hegeliui metamus kaltinimus totalitarizmu, kurie liberalizmo laikais darosi gana madingi. Tačiau dviprasmybė, kuri yra įsimetusi į Hegelio filosofijos vertinimą, yra ta, kad argumentai minėtiems kaltinimams semiami ne iš Hegelio politinių ar socialinių pažiūrų analizės, o

iš jo filosofijos apskritai. O tai, kad Hegelio filosofijai būdingas totalumas, nekelia abejonių. Pasaulį Hegelis regi Dievo, Apvaizdos akimis, kurias jis pats supranta kaip proto akis. Taigi problema yra ne ta, kad Hegelio valstybė yra totali, – problema yra ta, kad totali yra visa Hegelio filosofija. Bet tai jau ne politikos, politinės filosofijos klausimas, ir jo susiejimas su mūsų laikų totalitarizmo tema gali tik klaidinti. Juk apie pasaulį negalima kalbėti taip, kaip kalbama apie valstybę. Žmogaus veiklai taikomi vertinimai šiuo atveju netenka prasmės. Ne žmogus pasaulį sukūrė, ne žmogus jį gali ir turi tvarkyti. Pasaulis yra toks, koks yra, ir toks jis turi būti. Individas iki visuotinės pasaulio tvarkos, iki pasaulį valdančio proto gali pakilti tik jį pažindamas. Bet tai pajėgia tik išskirtinės asmenybės, kurias Hegelis vadina herojais. Tad ir prasminga polemika su Hegeliu reikštų svarstymą, ar pasaulis iš tikrųjų yra toks, kokį jį mato Hegelis.

Susieti filosofiją su mąstymo mąstymu, už kurio nėra nieko, mąstymo stichijoje aprėpti viską – tai uždavinys, kurio gali imtis tik archifilosofija. Tatai, žinoma, yra beribė proto pretenzija, dėl kurios vieni Hegelį be galo gerbia, kiti jo nesupranta ir jį niekina. Aišku, toks Hegelio filosofijos totalumas negali nesueiti į konfliktą su atskiro žmogaus požiūriu, su individų gyvenimo situacijomis. Hegelis įžvalgiai atseka įvairiapusius individo ryšius su „visuotinybe", tai, kaip šie ryšiai reiškiasi įvairiose dvasios formose, ypač papročiuose, teisėje, moralėje, dorovėje, valstybėje, mene, religijoje. Tačiau pakilęs į pačią dvasios viršūnę, į filosofiją, Hegelis negali nematyti, kad pavienis, masinis žmogus šiame grynajame mąstyme jau nepajėgia būti laisvas subjektas. Toks žmogus tampa veikiau priemone, o tikslu, tikruoju subjektu tenka laikyti patį pasaulinį protą. Ir tada individo likimas, jo laimė ar nelaimės, jo aistros, viltys ir nusivylimai, jo iliuzijos, tikėjimas ir t. t., – visa tai atsiduria toli nuo proto, tai priklauso veikiau atsitiktinumo žaismui, asmeninio gyvenimo sričiai. Žmogaus gyvenimas paprastai ir skleidžiasi šioje plotmėje. O jeigu toks gyvenimas ko nors netenkina, tas

gali jį aukoti dideliems dalykams, kurie patys savaime yra protingi, bet tokiai veiklai asmeninio gyvenimo vertinimai nebetinka; didžiųjų žmonių gyvenimas paprastai būna nelaimingas. Iš pasaulinio proto aukštybių žmonės yra per maži, kad jų gyvenimas būtų prasmingas, tad jie turi tenkintis menkesne prasme. O tuo tarpu protas dirba savo darbą. Hegelis nuolat pabrėžia, kad filosofijos istorijoje pažanga yra lėta, protui čia nebūtina skubėti. Savo tikslui protas sunaudoja šimtus ir tūkstančius metų, ištisas tautas ir žmonių kartas.

Čia mes prieiname prie to aukšto motyvo, kuris negali neuždegti į Hegelio filosofiją įsigilinusio žmogaus. Tatai – dieviškoji filosofijos vertė. Gilus tikėjimas tokia nelygstama filosofijos verte, matyt, ir yra požymis, kuris išskiria tikrai didžius filosofus. Šiuo atžvilgiu Hegelis stovi greta tokių filosofijos milžinų kaip Platonas, Aristotelis, Kantas. Tokiomis asmenybėmis ir remiasi aukštoji tradicija, kurioje filosofiją, taip kaip ir dvasios prigimtį, taip kaip ir žmogaus paskirtį, galima apibūdinti tuo pačiu – laisvės – žodžiu. Laisvas žmogus – tas, kuris yra pats dėl savęs. Todėl filosofija yra tas vienintelis dalykas, kurio žmogus pagal savo tikrąją prigimtį turi siekti; visa kita turi tik partikuliarią reikšmę. Visos kalbos apie filosofijos naudingumą ar nenaudingumą, visokie utilitariniai interesai filosofijos jau negali paliesti. Pati filosofijos galimybė, jos atsiradimas šiuo atveju susiejamas su tokiu žmonijos istorijos tarpsniu, kai jau patenkinti būtiniausi žmogaus poreikiai. Hegelis, kaip ir didieji jo pirmtakai, sutinka, kad filosofija – prabangos dalykas, kad be filosofijos galima apsieiti. Tačiau būti ir pasilikti filosofijoje gali tiktai tas, kuriam užtenka jos pačios.

Mūsų laikais, kai begalinė pažinimo specializacija mokslą iš tikrųjų vis labiau paverčia efektyvių sprendimų inžinerija, kai vos ne nuolatiniu didžiųjų metafizinių žmogaus problemų palydovu tampa skepticizmas, kai tokių problemų žadinamos abejonės galiausiai virsta abejingumu, – šiais laikais kyla labai reali pagunda globalines filosofines konstrukcijas, tokias kaip Hegelio pateiktoji, vertinti šiek tiek ironiškai. Ir tuo nereikėtų

stebėtis. Didieji filosofai visada įplieks nepabaigiamus ginčus ir kels minčių konfrontaciją. Bet visa tai vargu ar gali užgožti Hegelio filosofijos didingumą. Laikyti protą kitu Dievo vardu ir tokį požiūrį realizuoti vientisoje filosofijoje – tai tiktai genijui pakeliamas uždavinys. Jau seniai žinoma tiesa, kad filosofijoje genijus ir kvailys ginčijasi kaip lygūs, bet tik pastarasis jaučia poreikį niekinti pirmąjį, kad susilygintų su juo. Mat genijus – arčiau Dievo, jis negali nebūti laisvas žmogus. Grakštus Dievo apibūdinimas, prie kurio jau antikoje priėjo filosofija, yra tas, kad Dievas nėra pavydus. Taigi ir vertinant Hegelio filosofiją, matyt, geriausia laikytis požiūrio, kurį pats Hegelis priskiria kaip tik laisvam žmogui: toks žmogus nebūna pavydus, bet mielai pripažįsta, kas didu ir iškilu, ir džiaugiasi, kad tokių dalykų esama.

Albinas Lozuraitis

PRATARMĖ

Vienintelis dalykas, kurį šioje knygos vietoje turi padaryti jos leidėjas, – aptarti principus, kuriais jis vadovavosi redaguodamas šias Hegelio filosofijos istorijos paskaitas.

Apie šį mokslą Hegelis skaitė paskaitas iš viso devynis kartus įvairiuose universitetuose, kuriuose jis dirbo: pirmą kartą Jenoje 1805–1806 m. žiemos semestrą, po to du kartus Heidelberge, 1816–1817 ir 1817–1818 m. žiemos semestrus; likusius šešis kartus – Berlyno universitete: 1819 m. vasaros semestrą ir 1820–1821, 1823–1824, 1825–1826, 1827–1828, 1829–1830 m. žiemos semestrus. 1831 m. lapkričio 10 d. jis irgi pradėjo savo žiemos semestro paskaitas (tarp jų buvo ir dešimtą kartą skaitomas filosofijos istorijos kursas) ir kuo sklandžiausiai dvi valandas skaitė paskaitą apie filosofijos istoriją, kai staiga jį nutraukė mirtis.

Iš šitų įvairių metų mes turime tiktai jo paties ranka rašytą Jenos laikotarpio sąsiuvinį *in quarto,* kurio stilius beveik ištisai tobulintas; tuo metu Hegelis dar nedrįso leistis į laisvą žodinį dėstymą be teksto. Be šio sąsiuvinio, dar yra taip pat *in quarto* trumpa filosofijos istorijos santrauka, parašyta Heidelberge ir skirta tolesniam išplėtojimui dėstant; joje iš esmės, tikslia ir lakoniška kalba formuluojami tie pagrindiniai momentai, kurie yra svarbūs kalbant apie kiekvieną filosofą. Visi papildymai, kuriuos jis įterpė pakartotinai skaitydamas šias paskaitas, surašyti ar apmesti Jenos sąsiuvinio ir santraukos paraštėse, o kai kada užrašyti dau-

gybėje atskirai pridedamų lapų, jų stilius kur ne kur taisytas, tad dažniausiai tai tik popieriuje apmestos mintys. Šie lapai yra neįkainojamos vertės, nes jie yra visais vėlesniais metais skaitytų paskaitų labai gausių papildymų dokumentas; dažnai aiškiai matyti, ką laisvas dėstymas, užfiksuotas paskaitų užrašų sąsiuviniuose, įgijo iš šitų apmatų ir kur bei kaip prireikus tos paskaitos arba, tiksliau, tų paskaitų užrašai, remiantis šiais apmatais, turi būti taisomi.

O jei kalbėsime apie pačius užrašų sąsiuvinius, tai kaip šaltinius, kurių ištraukos pateko į šias mano redaguotas Hegelio filosofijos istorijos paskaitas, aš pirmiausia turiu išskirti šiuos: 1) pono dr. J. F. C. Kampės 1829–1830 m. sąsiuvinį, 2) pono Hauptmanno iš Grysheimo1825–1826 m. žiemos semestrą užrašytų paskaitų sąsiuvinį, 3) mano užrašytų 1823–1824 m. žiemos semestrą klausytų Hegelio paskaitų sąsiuvinį. Aš neturėjau paskaitų užrašų iš Heidelbergo laikotarpio, o vietoj Jenos laikotarpio sąsiuvinių panaudojau paties Hegelio sąsiuvinį. Tačiau pastarojo sąsiuvinio vertę dar labiau didina tai, kad Hegelis vėlesnėse, Berlyno laikotarpio, paskaitose, sprendžiant iš jų, vis dažniau grįždavo prie šio sąsiuvinio, pažodžiui dėstydamas pagal jį – tai daug kur matyti, sakysim, iš viduramžių filosofijos kurso; tačiau, skaitydamas paskaitas, jis, žinoma, visada naudojosi ir minėtąja santrauka.

„Įvado“ šaltiniai, išskyrus užrašų sąsiuvinius, yra geriausiai parengta Hegelio rankraščio (iš dalies *in quarto,* iš dalies *in folio*) dalis, kuri beveik visa parašyta Berlyne, tik kai kurios šio rankraščio vietos – Heidelberge. Jenos sąsiuvinio „Įvado“ jis pats vėliau nenaudojo, ir leidėjas šiuo tekstu, net ir atskiromis jo vietomis, iš tikrųjų negalėjo remtis: vėlesnieji „Įvadai“ (visose savo paskaitose šią dalį jis tobulino daugiausiai) aiškumu, tikslumu ir įtikinamumu juos aiškiai pranoksta. Gera pusė šio „Įvado“ ir „Įžangos žodis“ yra rašytinis tekstas, ne tik sakytinė kalba, o ir likusi dalis, taip pat ir graikų filosofijos įvadas, yra metmenys,

kurie – išskyrus kelis intarpus – buvo taip parengti, kad jiems betrūko vieno kito potėpio. Daugelis lapų, ypač tie, kurie yra tarp „Įžangos žodžio" ir „Įvado", taip pat kai kurios „Įvado" pradžios vietos, atrodo, jau paties Hegelio buvo parengtos ne tik žodiniam dėstymui, bet ir publikavimui; šiaip ar taip, paskaitinis jų pobūdis visiškai išblėsta.

Iš užrašų sąsiuvinių paimtas Rytų filosofijos paskaitas praplečia daugybė ištraukų ir išrašų iš anglų ir prancūzų autorių kūrinių apie Rytus apskritai; tais išrašais, papildytais trumpomis pastabomis paraštėse, Hegelis naudodavosi katedroje, – dėstydamas iš jų paskaitydavo, tai čia pat juos išversdamas, tai juos įvairiai praplėsdamas pastabomis ir teiginiais.

Taigi visi šitie šaltiniai man, redaktoriui, buvo trejopa medžiaga: 1) nuodugniai apgalvoti, nuosekliai užrašyti, dažnai sunkūs periodai, išsakyti įprasta solidžia Hegelio kalbos maniera; 2) grynai momentinės, jau stovint katedroje išsakytos, iš pačios paskaitos, iš jos formos ir turinio kilusios mintys, dažnai genialiausios ir giliausios, kurių pėdsakų apmatuose kartais nėra nė žymės, tad jų autentiškumą gali liudyti, be užrašinėtojų, tik geriausias autoritetas – vidinis turinys; 3) tai, kas yra tarp šitų abiejų atvejų, – apmatuose užfiksuoti metmenys minties, kuri suformuluojama paskaitoje žodiniu dėstymu. Šiuo atveju forma retai būna sunki, dažnai ji netgi graži. Apskritai šios paskaitos pasižymi formos grynumu, rodančiu dėstančiojo tikrumą, kuris atsiranda iš to, kad mintis jo sieloje jau iš anksto aiški, ir tatai nekelia abejonių, nes jis jokioms kitoms paskaitoms neskyrė tokių ilgų studijų, trukusių visą jo akademinę karjerą; tai rodo, kad jis, dar kartą apmąstydamas iškilią dvasinę minčių tvarką, siekė prieiti prie savo požiūrio, kuris geriausiai paaiškintų visą jo filosofijos sampratą.

Iš Hegelio paskaitų minėtųjų trijų elementų skaitytojas bent jau pirmąjį galės visiškai lengvai atskirti nuo kitų dviejų. Žinoma, šitas paskaitų stiliaus skirtingumas yra šio-

kia tokia blogybė, bet jos neįmanoma išvengti; susidūręs su minėtomis paskaitų formos ypatybėmis, aš nei mėginau, nei apskritai turėjau teisę ištisai perlydyti frazes, kad sakytinį žodį priartinčiau prie rašytinio. Žinoma, užrašytame žodyje taip pat esama reikšmingų atspalvių skirtumų. Būtina skaitytis su visais Hegelio filosofijos formavimosi laikotarpiais ir kiekvienam iš jų būdingais skirtumais: greta grynosios Hegelio vėlesniųjų metų terminijos randame (Jenos sąsiuvinyje) mano kitur[1] apibūdintą jo pradinę terminiją, tokią, kokia ji iš dalies yra pati sau, o iš dalies virsta „Dvasios fenomenologijos" terminija. Sakytinio žodžio atžvilgiu aš galėjau sau leisti viso labo tai, kad kai kada, siekdamas vientisumo, rinkdavausi tam tikrą dėstymo formą, idant ji geriausiai atitiktų velionio minčiai teiktą prasmę ir dvasią– tada, kai (nesvarbu, ar mintis būtų išsakyta tame pačiame sąsiuvinyje, ar skirtingais semestrais) sakinių susiejimu arba nedideliu frazės pertvarkymu buvo galima, nesuardant pirminės išraiškos, išvengti monotoniško pasikartojimo ar visiškai palaidų sakinių. Aš sąmoningai netaisiau mažų stiliaus trūkumų, žinomų Hegelio rašybos anomalijų ir anakoliutų. Kas nežino, kad pačios mažiausios dalelytės, pavartotos neįprastoje vietoje, dažnai suteikia minčiai subtilius prasmės niuansus? Juk mes nemanome, kad leistina taisyti ir naikinti kokio nors senovės rašytojo anomališkus savitumus, tad Hegelis nusipelno bent jau tokio pat dėmesio.

Jungdamas į vieną minėtuosius elementus, kurie buvo visuose sąsiuviniuose, aš nesilaikiau požiūrio, kad viena ar kita iš šių paskaitų būtinai turi būti tam tikras pagrindas, į kurį privalėčiau įterpti iš kitų paskaitų paimtas jame nesamas vietas. Kruopščiai palyginus visas tas vietas paaiškėdavo – negana, kad įvairiose paskaitose daug būdavo ir tokių dalykų, kurie pasitaikydavo tik vienoje ar keliose iš jų, – kad ir tie dalykai, apie kuriuos būdavo kalbama visose paskaitose arba daugumoje jų, dažnai skiriasi ne tik kai kurių sa-

vo komponentų vieta, bet ir jų suvokimo būdu (žinoma, tai irgi priklauso nuo pasikeitusios komponentų padėties), kuris būdavo kitoks ir naujas. Taigi siekiant išvengti kartojimosi, tokių vietų dėti greta nebuvo galima ir man nebeliko nieko kita, tik rinktis, kuris traktavimo būdas kurioje paskaitoje yra pranašesnis. Todėl aš pasirinkdavau tai vieną, tai kitą paskaitą, o kai medžiaga nesikartodavo, aš remdavausi keliomis. Leidėjo uždavinys šiuo atveju buvo išmoningai įterpti vieną į kitą ne tik didelius įvairių paskaitų fragmentus, bet prireikus ir atskirus sakinius. Spręsdamas šią problemą, privalėjau paisyti vieno dalyko: buvo galima jungti tik tokius fragmentus, ir kaip tik taip, kad jie tarpusavyje derėtų iš esmės netaisyti; taip jungti, kad skaitytojas nepastebėtų šio sudurstymo, o atvirkščiai, jam atrodytų, jog vientisa visuma tarsi nulieta kyla iš kūrėjo dvasios. Be vidinio minčių giminiškumo apskritai, tokiais atvejais beveik visada pirmiausia atsižvelgdavau į abstraktesnį ar konkretesnį tų minčių pobūdį, mažesnį ar didesnį jų išplėtojimą. Juk skirtingas tų pačių dalykų traktavimas įvairiose paskaitose dažnai būdavo tik jų išvystymas, išplėtojimas, smulkesnis pagrindimas. Tokį fragmentą aš nesvyruodamas ir nebodamas įdėdavau antrą kartą po atitinkamo kitos paskaitos fragmento, tada, kai jį pastarasis implikuodavo. Taip aš įžvelgiau, kad labai dažnai ankstesnės paskaitos – ypač Jenos sąsiuvinis, be to, prie jo pridėta santrauka – pateikia abstrakčią, paprastą dalyko sąvoką, o vėlesnės paskaitos ją išplėtoja. Todėl dažnai to paties dalyko fragmentai gali būti sudėti chronologine tvarka, ir tada po Jenos sąsiuvinio paskaitos kaip jos papildymas eina viena arba kelios kitos paskaitos; šiuo požiūriu Jenos sąsiuvinį aš galiu laikyti pagrindu – tačiau tik pagrindu, – arba, kitaip sakant, jį vadinti skeletu, kurį vėliau apaugo gyvos mintys.

Taigi čia skelbiamos paskaitos nesutampa su tais ar kitais metais skaitytomis, tačiau jos geriausiai atitinka, visapusiškiausiai išreiškia Hegelio dvasią. Kadangi jis jokių ki-

tų paskaitų nėra taip dažnai jei ne skaitęs, tai bent perdirbęs ir papildęs (tai neabejotinai rodo pastabos paraštėse ir pridėti lapai), – šios paskaitos, kaip galbūt pačios brandžiausios, turėjo būti ir didžiausios apimties. Jis visada jas skaitydavo po penkias valandas per savaitę, o baigdamas kursą turėjo padidinti valandų skaičių ir užtrukti ilgiau negu skaitydamas kitas paskaitas, be ko kita, tai matyti ir iš jo paties rašytų pastabų sąsiuvinio gale.

Teksto pabaigoje dedamos citatos yra paties Hegelio, išskyrus tas, kurios išspausdintos kursyvu ir kurias dažnai sunku rasti, nes daugelio iš jų nėra moksliniuose kompendiumuose ir filosofijos istorijose. Nė vieno Hegelio pateikto kurio nors filosofo teiginio, apskritai jokio apie jį papasakoto fakto aš neįtraukiau į tekstą nenurodęs šaltinio, kuriuo Hegelis rėmėsi, nes aš maniau, kad net tada, kai Hegelis tų šaltinių nenurodo, skaitytojas turi turėti galimybę įsitikinti, kad autorius ir leidėjas yra teisūs. Tačiau kad citatų nebūtų per daug, aš pateikiau tik tas, kuriomis, mano įsitikinimu, rėmėsi pats Hegelis, rengdamas savo sąsiuvinį.

Buvau įsitikinęs, kad citatas, kurias Hegelis ėmė iš Biponto išleistų Platono veikalų, geriau pakeisti populiaresnio Bekkerio leidimo citatomis, tačiau puslapių numeraciją pateikiau pagal Stephanusą; apskritai ir kitais atvejais pirmenybę teikiu paplitusiems, geresniems leidiniams. Aristotelio veikalų citatas nurodžiau, kaip įprasta, pagal knygas ir skirsnius, nors Hegelis daugiausia nurodo Bazelio leidimo *in folio* puslapius. Jis dažnai sakydavo, kad kitiems studijuoti Aristotelį lengviau negu jam; Hegeliui Aristotelio studijos gerokai apkarto, nes iš sunkiai įskaitomo Bazelio leidimo, neturinčio lotyniško vertimo, jis turėjo išgauti giliąją šio filosofo minčių prasmę. Tačiau, šiaip ar taip, Hegelis yra tas, kuris vėl atidengė šias Aristotelio gelmes.

O dėl paties dalyko žodinės išraiškos, tai vertimas Jenos sąsiuvinyje daro šiuolaikišką įspūdį, skaitytojų jis neliks nepastebėtas; apskritai visas traktavimas, ypač Aristotelio, pa-

sižymi tikru moksliškumu, kuriam svetimas bet koks išorinis blizgesys, būdingas naujiesiems kritiniams tyrinėjimams; Hegelis su pastaraisiais yra susipažinęs, bet nepritaria jų rezultatams. Prie šių rezultatų, be kitų dalykų, priskirtina ir paini samprata, iškelianti ir išaukštinanti Anaksimandrą, – pasak jos, apie jį turėtų būti kalbama net vėliau nei apie Herakleitą, nes jame įžvelgiama dar brandesnė negu pastarojo spekuliacija; tokio hipermoksliškumo čia, žinoma, nėra. Lygiai taip pat jo nėra, kai Hegelis Herakleitą dėsto ne su ankstyvaisiais jonėnais, o nukelia jį po pitagorininkų ir eléjiečių,– Hegelis nesilygiuoja į mūsų laikų moksliškumo aukštumas, nes ir šiuo atveju moksliškumas pasižymi tuo, kad sprendžia tik pagal paviršutiniškus santykius. Užtat jis įtraukia į savo paskaitas daug dalykų, kurie nepateikiami įprastiniuose vadovėliuose ir visiškai naujai išaiškina daugelį filosofinių sistemų, o tas lig tol atsijas filosofemas ne tik susieja tarpusavyje, bet ir geba pavaizduoti kaip būtinas filosofuojančios dvasios istorinės raidos pakopas.

Iš to, kas pasakyta, aiškėja, kad šitos paskaitos savo pobūdžiu yra tarpinis dalykas tarp knygos ir paskaitų; tatai suteikė leidėjui teisę pateikti kai kurias Hegelio paraštines mintis kaip išnašas, taip, kaip yra pateiktos citatos; jos perdaug nutolusios nuo teksto, kad galėtų būti laikomos parentezėmis, bet jų atsisakyti būtų gaila. Bet ar tarpinis šių paskaitų pobūdis nereiškia, kad pats autorius jas buvo numatęs spausdinti? Ir ar pats Hegelis neketino iš jų padaryti knygą? Maža to, ar jis nebuvo pradėjęs šio darbo? Aiškiausiai toks siekimas įžiūrimas Jenos sąsiuvinyje, kuriame Hegelis stilių dažnai dailino kruopščiau, negu tai būtina paskaitoms. Knyga paskaitas galėjo paversti tik paties kūrėjo rankos, kaip buvo „Teisės filosofijos" atveju. Tačiau skaitytojas turės pasitenkinti dabartine šių paskaitų forma, kadangi likimas neleido pačiam autoriui parengti savo veikalo spaudai. Dabartiniai ir vėlesnių laikų skaitytojai šiose paskaitose atpažins autentiškiausią Hegelio dvasią ir mąstyse-

ną, ir ši knyga galės lygintis su paties Hegelio išleistais veikalais. Argi didžiuma senojo Aristotelio veikalų nėra atsiradusi lygiai taip, kaip ir šita Hegelio raštų dalis, bet juk niekam neateina į galvą abejoti tų veikalų turinio autentiškumu? Ar nėra daugiau negu tikėtina, kad ypač „Metafizika" atsirado iš daugelio traktatų, fragmentų, įvairiai redaguotų variantų, leidinių, paskaitų, tačiau pati filosofiškiausia dvasia – nesvarbu, ar paties Aristotelio, ar kurio nors vėlesnio peripatetiko – juos sulydė į tam tikrą sisteminę visumą. Ar neišliko, be jo etikos paskaitų, dar ir daugybė kitų variantų? Ir ar Nikomachas bei Eudemas nėra tie, kurie, galimas daiktas, šias Aristotelio paskaitas užrašė ir išleido?

Šita Hegelio filosofijos istorija išlaiko paskaitų pobūdį dar ir todėl, kad dėl laiko stokos pabaigoje ją reikėjo dėstyti glausčiau negu pradžioje. Todėl Hegelio dėstymas tampa ne toks išsamus jau nuo Aristotelio filosofijos, kurią išnagrinėjęs jis, sprendžiant iš užuominų sąsiuvinyje, paprastai būdavo išnaudojęs daugiau negu pusę semestro, o tai, apskritai paėmus, nėra taip neproporcinga, kaip gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Trumpiausiai nagrinėjamas paskutinis laikotarpis nuo Kanto, ypač vėliau skaitytose paskaitose, kuriose išplėtotas įvadas ir Rytų filosofija jau iš pat pradžių užimdavo daug valandų. Mano manymu, tai bus pretekstas užbaigus šių paskaitų leidimą parengti spaudai jas pratęsiantį išsamų veikalą apie naujausių filosofijos sistemų istoriją Vokietijoje nuo Kanto iki Hegelio.

Micheletas

Berlynas, 1833 m. balandžio 28 d.

ĮŽANGOS ŽODIS,

pasakytas Heidelberge 1816 m. spalio 8 d.

Gerbiamieji ponai!

Kadangi mano paskaitų objektas bus filosofijos istorija, o aš šiandien pirmą kartą kalbu šiame universitete, tai tebus man leista savo prakalboje pasakyti, kad man ypač malonu, jog aš kaip tik šiuo metu vėl pradedu savo filosofinę veiklą aukštojoje mokykloje. Nes atrodo, kad stojo metas, kai filosofija vėl gali tikėtis dėmesio ir meilės, kai šitas kone visai nutilęs mokslas vėl gali prabilti ir viltis, kad pasaulis, tapęs jai kurčias, vėl ją išgirs. Sunkmetis privertė taip sureikšminti kasdienio gyvenimo mažus interesus, o aukštieji gyvenimo interesai ir kova už juos taip įtraukė visus gebėjimus ir visas dvasios jėgas bei išorines priemones, kad aukštasis vidinis gyvenimas, grynasis dvasingumas negalėjo išsaugoti savo reikšmės, taigi net geriausios prigimties žmonės neatsilaikė prieš tokias aplinkybes ir iš dalies tapo jų aukomis. Kadangi pasaulinė dvasia taip buvo įnikusi į tikrovę, ji negalėjo atsigręžti į vidų ir susikaupti pati savyje. Dabar, kai šitas tikrovės srautas įveiktas, kai vokiečių tauta išbrido iš pačių didžiausių sunkumų ir išgelbėjo savo nacionalumą, tą gyvą viso gyvenimo pagrindą, – dabar mes galime tikėtis, kad greta valstybės, kuri iki šiol surydavo visus interesus, prisikels ir Bažnyčia, kad greta šio pasaulio karalystės, į kurią iki šiol buvo nukreiptos visos mintys ir pastangos, vėl bus mąstoma ir apie Dievo karalystę, kitaip sakant, kad greta politinių bei kitų su kasdienybe susijusių interesų vėl suklestės ir mokslas, laisvas, protingas dvasios pasaulis.

Filosofijos istorijoje mes pamatysime, kad kitose Europos šalyse, kuriose uoliai ir pagarbiai rūpinamasi mokslu bei proto lavinimu, filosofija, išskyrus jos pavadinimą, išnyko palikusi tik prisiminimą ir miglotą supratimą; mes pamatysime, kad ji išliko vokiečių tautoje kaip tam tikras jos ypatumas. Mes gavome iš gamtos aukštą pašaukimą būti šios šventosios ugnies saugotojai[2]; taip, kaip kadaise Eumolpidų šeimai Atėnuose buvo lemta saugoti Eleusino misterijas, Samotrakės salos gyventojams – išlaikyti ir palaikyti aukštąjį religinį kultą; kaip – dar anksčiau – pasaulinė dvasia žydų tautai paliko aukščiausiąją sąmonę, kad ji kils iš šios tautos kaip nauja dvasia. Tačiau sunkmetis, taip pat dėmesys didiesiems pasaulio įvykiams, kuriuos jau minėjau, ir mumyse nuslopino nuodugnų bei rimtą užsiėmimą filosofija ir atbaidė nuo jos visuotinį dėmesį. Todėl atsitiko taip, kad rimti protai ėmėsi praktinių reikalų, o banalūs ir paviršutiniški filosofijoje nurodinėja ir šeimininkauja. Galima sakyti, kad nuo to laiko, kai Vokietijoje pradėjo skleistis filosofija, šitas mokslas dar niekada neatrodė taip blogai kaip dabar, dar niekada tuštybė ir pasipūtimas nebuvo taip iškilę į paviršių, nekalbėjo ir neveikė moksle taip arogantiškai, tarsi visą valdžią turėtų savo rankose. Pasipriešinti šitam lėkštumui, palaikyti vokiškąjį rimtumą ir sąžiningumą, kad filosofija būtų išvaduota iš to vienišumo, į kurį pasitraukė mėgindama gelbėtis, – to, tikėkimės, reikalauja iš mūsų gilesnė laiko dvasia. Tad kartu pasveikinkime beauštančius gražesnius laikus, kai dvasia, iki šiol prievarta tempiama išorėn, galės sugrįžti į save ir atsitokėti, galės įgyti vietos ir žemės savo karalystei, kurioje protai pakils virš trumpalaikių interesų ir pasisavins tai, kas tikra, amžina ir dieviška, bus linkę tyrinėti ir suvokti pačius aukščiausius dalykus.

Mes, vyresniosios kartos žmonės, kurie subrendome audringu metu, galime laikyti laimingais jus, kurie esate jauni dabar, kai netrukdomi galite atsidėti tiesai ir mokslui. Aš savo gyvenimą atidaviau mokslui, ir man džiugu nūnai būti

tokioje vietoje, kur aš daug labiau, didesniame veiklos rate galiu prisidėti prie aukštųjų mokslinių interesų plėtojimo bei žadinimo ir pradžiai jus įvesti į tų interesų sritį. Aš tikiuosi, kad man pavyks pelnyti jūsų pasitikėjimą. Bet kol kas aš nereikalauju nieko, išskyrus vienintelį dalyką – kad jūs atsineštumėte su savimi pasitikėjimą mokslu ir pačiais savimi. Tiesos drąsa, tikėjimas dvasios galia yra pirmoji filosofijos sąlyga. Žmogus, o jis yra dvasia, gali ir privalo laikyti save vertu aukščiausiųjų dalykų, jis net negali įsivaizduoti savo dvasios didybės ir galios; su šiuo tikėjimu jam jokie dalykai nebus pernelyg kieti ir trapūs, tokie, kad negalėtų atsiskleisti. Visatos esmėje, kuri iš pradžių atrodo paslėpta ir uždara, nėra jėgos, kuri pajėgtų pasipriešinti pažinimo drąsai; ji turi žmogui atsiverti, parodyti savo turtingumą, savo gelmę ir suteikti jam pasigėrėjimą.

FILOSOFIJOS ISTORIJOS PASKAITOS

Kalbant apie filosofijos istoriją, savaime peršasi mintis, kad ji verta didesnio dėmesio ne tik tada, kai jos objektas suprantamas kaip pagarbos vertas, bet kad ji skatina domėjimąsi ja ir tada, kai jos tikslas suvokiamas iškreiptai. Gali net atrodyti, kad šio intereso reikšmė padidėja tiek, kiek mūsoji filosofijos bei to, ką gali duoti jos istorija, samprata esti klaidinga, nes iš filosofijos istorijos pirmučiausia įgyjamas šio mokslo menkumo įrodymas.

Reikalavimas, kad bet kurio dalyko istorija pateiktų faktus nešališkai, be ypatingo intereso ir tikslo savo pačios dėka jiems suteikti reikšmę, turi būti laikomas teisingu. Bet toks reikalavimas, kuris skamba kaip bendra frazė, ne kažin ko vertas, nes dalyko istorija visada glaudžiai susijusi su tuo, kaip mes įsivaizduojame tą dalyką. Juk nuo to, kas tam tikrame moksle laikoma svarbu ir tikslinga, koks yra įvykių santykis su tokiu nusistatymu, priklauso nagrinėjamųjų faktų atranka, jų suvokimo būdas, požiūris į juos. Tad gali atsitikti, kad skaitytojas, remdamasis samprata, kurią jis įgijo, pavyzdžiui, apie valstybę, šalies politinėje istorijoje nesuras kaip tik to, ko ieško. Dar labiau taip gali atsitikti filosofijos istorijoje; galima nurodyti tokius jos aprašymus, kuriuose rasime visko, tik ne to, kas laikytina filosofija.

Kitų mokslų istorijose jų objekto, bent jau pagrindinių jo bruožų, samprata yra aiški – tai gali būti tam tikra šalis, tauta, apskritai žmonija, tam tikras mokslas – matematika, fizi-

ka ir t. t., arba tam tikras menas, tapyba ir t. t. O filosofija, lyginant su kitais mokslais, yra kitokia, ji, galima sakyti, turi tą trūkumą, kad esama pačių įvairiausių požiūrių ir į jos sąvoką, ir į tai, ką ji gali ir turi daryti. Jei pirmoji prielaida, taigi istorijos objekto samprata, yra neapibrėžta, tai pati istorija neišvengiamai bus keliantis abejonių dalykas; ji įgys pastovumą tik tada, kai postuluos tam tikrą objekto sampratą, vis dėlto tada ši samprata bus lyginama su kitokiomis to objekto sampratomis, ir istorija neišvengs priekaišto, kad ji esanti vienašališka.

Tačiau anas trūkumas liečia tik išorinį istoriografijos traktavimą. Su juo susijęs kitas didesnis trūkumas. Jeigu esama skirtingų filosofijos mokslo sąvokų, tai tik adekvati jos sąvoka leidžia suprasti tų filosofų veikalus, kurie kūrė remdamiesi tokia sąvoka. Nes minčių, ypač spekuliatyvių minčių, požiūriu suprasti reiškia visai ką kita, ne vien gramatinės žodžių prasmės suvokimą ar net jos pasisavinimą, deja, tokį, kuris neperžengia vaizduotės srities ribų. Todėl galima žinoti filosofų teiginius, posakius arba, tarkime, jų nuomones, galima daug padaryti aiškinantis tų nuomonių pagrindus ir jas toliau plėtojant, tačiau šioms pastangoms vis viena stigs svarbiausio dalyko – tų sakinių supratimo. Todėl netrūksta daugiatomių, sakytume, mokslingų filosofijos istorijų, kuriose apeinamas pats dalyko pažinimas, nors jam ir skirta daug pastangų. Tokių istorijų kūrėjus galima lyginti su gyvūnais, kurie geba išgirsti visus kokios nors melodijos garsus, bet nepajėgia suvokti vieno dalyko – tų garsų harmonijos.

Filosofijos, labiau negu bet kurio kito mokslo, istorijoje šita aplinkybė būtinai verčia pradėti nuo įvado, o jame pirma aiškiai apibrėžti dalyką, kurio istorija bus dėstoma. Nes, tarkime, kaip galima pradėti nagrinėti kokį nors dalyką, kurio pavadinimas gerai žinomas, bet nežinoma, kas yra jis pats? Jei filosofijos istorijoje būtų taikomas toks metodas, joje tektų orientuotis ieškant ir renkant tai, kas kada nors ir kur nors buvo pavadinta filosofijos vardu. Iš tikrųjų, jei

filosofijos sąvoką siekiama apibrėžti ne savavališkai, o moksliškai, toks tyrinėjimas pats virsta filosofijos mokslu. Nes šio mokslo ypatumas yra tas, kad jo sąvoka tik atrodo esanti šio mokslo pradžia, o iš tikro tik šio mokslo nagrinėjimo visuma yra jo sąvokos įrodymas, galima sakyti, pats filosofijos sąvokos suradimas, o tai iš esmės yra kaip tik šio nagrinėjimo rezultatas.

Todėl minėtame įvade taip pat būtina kaip prielaida remtis filosofijos sąvoka, filosofijos istorijos objekto samprata. Tačiau apskritai ir šiam įvadui, kuris turi liesti tik filosofijos istoriją, galioja tas pat, kas pirma buvo pasakyta apie pačią filosofiją. Tai, kas šiame įvade gali būti pasakyta, ko gero, yra ne tokie dalykai, dėl kurių būtų galima iš anksto susitarti, o tokie, kurie gali būti pateisinti ir įrodyti pateikiant pačią istoriją. Tik todėl šitie išankstiniai aiškinimai negali būti priskirti savavališkų prielaidų kategorijai. Juos pateikti pradžioje – jie iš esmės gali būti pateisinti tik kaip rezultatas – galima tik turint tokį pat interesą, kuriuo vadovaujantis pačioje pradžioje dedamas tam tikro mokslo bendras turinys. Jie reikalingi tam, kad būtų išvengta klausimų ir reikalavimų, kuriuos įprastas išankstinis nusistatymas verstų kelti tokio pobūdžio istorijai.

FILOSOFIJOS ISTORIJOS ĮVADAS

Apie interesą filosofijos istorijai galima pasakyti labai daug. Jei norime suvokti pačią jo esmę, turime jo ieškoti tame visų svarbiausiame ryšyje, jungiančiame tariamai praėjusius dalykus ir dabartinę pakopą, kurią pasiekė filosofija. Kad tas ryšys nėra tik viena iš išorinių aplinkybių, į kurias šio mokslo istorijoje galima atsižvelgti, kad jis veikiau išreiškia jos paskirties vidinę prigimtį, kad šios istorijos įvykiai, kaip ir bet kokie įvykiai, ne tik tęsiasi savo padariniuose, bet ir yra savaip vaisingi, – visa tai čia ir turi būti smulkiau aptarta.

Tai, ką mums pateikia filosofijos istorija, yra daugybė kilnių dvasios žmonių, galerija mąstančio proto didžiavyrių, kurie šio proto galia įsismelkė į daiktų, gamtos ir dvasios esmę – į Dievo esmę ir užpelnė mums didžiausią turtą, protinio pažinimo turtą. Todėl šios istorijos įvykiai ir veiksmai yra tokie, kad jų turinį sudaro ne tik asmenybės ir individualūs charakteriai – kitaip negu politinėje istorijoje, kur individas yra veiksmų ir įvykių subjektas todėl, kad tai įgalina jo prigimtis, genijus, aistros, energija arba jo charakterio silpnybės, taigi visa tai, kas jį padaro individu – veikiau filosofijoje veiklos rezultatai yra juo geresni, juo mažiau jie laikytini atskiro individo nuopelnu ir juo labiau jie priskirtini laisvam mąstymui, bendram žmogaus kaip žmogaus charakteriui, taigi juo labiau šitas nesavybingas mąstymas pats yra kuriantis subjektas.

Iš pirmo žvilgsnio šitie mąstymo aktai atrodo kaip istorinė praeitis, kuri driekiasi už mūsų tikrovės ribų. Bet iš tikrųjų tokie, kokie esame, mes esame istoriškai, tiksliau sakant: kaip šioje srityje – mąstymo istorijoje – praeitis yra tik viena pusė, taip ir tame, kas mes esame, bendri ir amžini dalykai yra neatsiejamai susiję su tuo, kas mumyse istoriška. Tas savimonės protingumas, kuriuo pasižymime mes, dabarties pasaulis, neatsirado staiga, neišaugo tik dabarties dirvoje; jo esminis bruožas – jis yra paveldėtas, tiksliau, jis yra darbo rezultatas, visos žmonių giminės ankstesnių kartų darbo rezultatas. Išorinio gyvenimo tvarkymo menas, priemonių ir įgūdžių masė, draugingo sambūvio ir politinio gyvenimo institutai bei įpročiai yra pirma mūsų buvusios istorijos rezultatas, ankstesnio mąstymo, išradimų, poreikių, vargo ir nelaimių, išmonės, siekimų ir laimėjimų rezultatas, todėl už tai, kas mes dabar esame moksle, taigi ir filosofijoje, turime būti dėkingi tradicijai, kuri per visa, kas laikina ir todėl jau praėjo, ringuoja, anot Herderio žodžių[3], it šventoji grandinė, ir tai, ką nuveikė buvusios kartos, išsaugojo ir perdavė mums.

Tačiau šita tradicija nėra tik namų prižiūrėtoja, kuri ištikimai saugo jai patikėtą turtą ir jį sveikutėlį perduoda įpėdiniams; panašiai ir gamtos tėkmė begaliniame savo pavidalų ir formų kitime ir judėjime visada paklūsta pradiniams dėsniams ir nedaro jokios pažangos. Tradicija nėra sustingusi statula, ji yra gyva ir tvinsta tarsi galinga upė, kuri platėja vis labiau toldama nuo savo ištakų.

Šitos tradicijos turinys yra tai, ką sukūrė dvasios pasaulis, o visuotinė dvasia niekada nenurimsta. Čia mus iš esmės domina būtent visuotinė dvasia. Būna, kad tam tikros tautos gyvenime jos švietimas, menas, mokslas, apskritai jos dvasinė galia sustingsta; berods, toks likimas ištiko kinus, kurie prieš du tūkstančius metų visose srityse buvo pasiekę tokį pat lygį kaip dabar. Bet pasaulinė dvasia nepaskęsta abejingoje ramybėje. Tai aiškėja iš pačios dvasios sąvokos.

Jos gyvenimas yra veikimas. Veikimą įgalina esama medžiaga, į kurią jis yra nukreiptas ir kurią jis ne tik apskritai gausina, bet ir iš esmės perdirba ir performuoja. Tai, ką tokiu būdu kiekviena karta sukuria moksle, dvasinėje veikloje, yra paveldas, kurį sukaupė visas ankstesnis pasaulis, šventovė, į kurią visos žmonių kartos dėkingai ir džiugiai sudėjo visa tai, kas joms gyvenime padėjo, ką jos įgijo iš gamtos ir dvasios gelmių. Šis paveldas sykiu yra palikimo gavimas ir jo valdymas. Toks palikimas yra kiekvienos naujos kartos siela, jos jai pačiai įprasta dvasinė substancija, jos principai, prietarai ir turtas; sykiu šitas paveldėtasis palikimas traktuojamas ir kaip turima medžiaga, kurios formas keičia dvasia. Tokiu būdu tai, kas įgyjama, permainoma, ir perdirbtoji medžiaga, todėl, kad ji perdirbta, praturtėja ir kartu išlieka.

Tokia yra ir mūsų, ir kiekvienos kitos epochos padėtis bei veikla: pasisavinti turimą mokslą, prisitaikyti prie jo ir toliau jį plėtoti pakeliant į aukštesnį lygį. Pasisavindami mes jį darome tam tikra savitybe, taigi jį padarome kitokį negu jis buvo pirma. Tokia kūrybos prigimtis, kai esamas dvasinis pasaulis yra prielaida ir kai jis, pasisavinant jį, yra performuojamas, reiškia, kad mūsų filosofija iš esmės gali egzistuoti tik būdama susijusi su ankstesne filosofija ir kad ji neišvengiamai iš jos yra kilusi. Ir istorijos eiga mums atskleidžia ne svetimų daiktų tapsmą, o mūsų tapsmą, mūsų mokslo tapsmą.

Nuo čia aptarto santykio prigimties priklauso sampratos ir klausimai, galintys mums iškilti dėl filosofijos istorijos paskirties. Įsisąmoninus šitą santykį, geriau bus matomas subjektyvus tikslas – su šio mokslo istorijos studijų pagalba įvesdinti į paties mokslo pažinimą. Be to, šiame santykyje glūdi filosofijos istorijos traktavimo pobūdžio principai, todėl to santykio išsamus atskleidimas turi būti vienas pagrindinių šio įvado tikslų. Žinoma, turi būti atsižvelgiama ir į to tikslo, kurio filosofija siekia, sąvoką, dar daugiau, ši sąvoka turi būti aiškinimo pagrindas. Kadangi, kaip minėta, čia ne-

galima pateikti mokslinio šios sąvokos aptarimo, tai ir aiškinimo, kurio mes imsimės, tikslas gali būti ne įrodyti šio filosofijos tapsmo prigimtį remiantis jos sąvoka, o tik pateikti jos negalutinę sampratą.

Šitas tapsmas nėra tik neveiklus radimasis, toks, koks, mūsų įsivaizdavimu, yra, pavyzdžiui, Saulės, Mėnulio ir t. t. užtekėjimas – paprasčiausias judėjimas pasyvioje erdvės ir laiko terpėje. Tai, su kuo siejasi minėtojo tapsmo vaizdinys, yra laisvos minties veiksmai; tai yra minčių pasaulio, intelektinio pasaulio istorija – kaip jis kilo, kaip jis save pagimdė. Seniai įsigalėjęs požiūris taria, kad tai, kas skiria žmogų nuo gyvūno, yra mąstymas; mes priimame tokį požiūrį. Visa, ką žmogus turi tauresnio negu jo gyvuliška prigimtis, jis turi minties dėka. Visa, kas žmogiška, kad ir kaip tai atrodytų, yra žmogiška tik todėl, kad visame tame veikia ir veikė mintis. Bet mintis, nors ji dėl to yra esminga, substanciška, veikli, turi reikalą su įvairove. Tačiau, kalbant tiksliai, kaip pačią geriausią būtina vertinti tą minties veiklą, kai ji nukreipta ne į ką nors kita, užsiėmusi ne kuo nors kitu, o kai ji užsiima savimi pačia, t. y. tauriausiu dalyku, kai ji pati savęs ieško ir save suranda. Istorija, kurią aprėpia mūsų akys, yra minties savęs pačios suradimo istorija; ir su mintimi nutinka taip, kad ji save suranda tik sukurdama save, dar daugiau – ji egzistuoja ir būna tikra tik surasdama save. Šitie sukūrimai yra filosofijos. Šitų sukūrimų eilė, tie atradimai, į kuriuos leidžiasi mintis, kad pati save atskleistų, yra pustrečio tūkstantmečio darbas.

Mintis, kuri savo esme yra mintis, – tokia mintis yra savaime ir sau, ji yra amžina. Tai, kas yra tikra, glūdi tiktai mintyje ir tai yra tikra ne tik šiandien ir rytoj, bet ir už laiko ribų; kadangi tai yra laike, vadinasi, tai yra tikra visada ir bet kada. Tačiau kaip tada minčių pasaulis gali turėti istoriją? Istorijoje vaizduojama tai, kas kintama, kas praėjo, kas nugrimzdo praeities sutemose, ko jau nebėra. Tačiau tikra, būtina mintis – o tiktai su tokia mintimi mes čia turime rei-

kalą – negali būti kintama. Šitas klausimas yra pirmasis, kurį mes turime ištirti. Antra, neužmirškime, kad ir be filosofijos yra daugybė itin svarbių dalykų, kurie taip pat yra minties kūriniai ir kurių mes čia vis dėlto nenagrinėsime. Tokie kūriniai – tai religija, politinė istorija, valstybės santvarka, menai ir mokslai. Taigi kyla klausimas: kuo skiriasi šie kūriniai nuo tų, kurie yra mūsų nagrinėjimo objektas? Ir kitas klausimas: koks yra jų tarpusavio santykis istorijoje? Į šiuos abu klausimus būtina atsakyti, kad galėtume orientuotis, kaip čia traktuojama filosofijos istorija. Be to, trečia, prieš imdamiesi atskirų dalykų, mes turime turėti bendrą požiūrį; kitaip per atskirybes nematysime visumos, per medžius – miško, per įvairias filosofijas – pačios filosofijos. Atskiros filosofijos turi remtis visuotine filosofija. Dvasiai būtina turėti bendrą sampratą apie visumos tikslą ir paskirtį, kad ji žinotų, ko galima tikėtis. Reikia stengtis aprėpti kraštovaizdį kaip visumą, nes jeigu mes leidžiamės į kurią nors vieną jo dalį, tai pametame jį iš akių. Ir iš tikrųjų, atskiros dalys tampa svarbios ir vertingos tik tada, kai yra susijusios su visuma. Niekur šis susietumas nėra toks būdingas, kaip filosofijoje ir jos istorijoje. Tiesa, istorijoje šitas visuotinumo pirmumas gali atrodyti esąs mažiau būtinas negu pačiame moksle. Juk istorija pirmiausia atrodo kaip atsitiktinių, vienas po kito einančių įvykių seka. Kiekvienas faktas joje yra pats savaime ir izoliuotas, ir tik laikas juos susieja. Bet jau politinėje istorijoje toks požiūris mūsų netenkina. Mes nujaučiame, įžvelgiame joje būtiną ryšį, kurio dėka atskiri įvykiai įgyja ypatingą vietą ir santykį su tam tikru tikslu, taigi ir reikšmę. Nes reikšmingais istorijoje dalykus padaro jų santykis, jų ryšys su tuo, kas visuotina. Todėl gebėti pamatyti tai, kas visuotina, reiškia suvokti prasmę.

Todėl šiame įvade aš apsiribosiu tik keliais klausimais:

Pirma, reikia išnagrinėti *filosofijos istorijos paskirtį*: jos reikšmę, sąvoką ir tikslą; iš čia išplauks ir jos *traktavimo būdas*. Su tuo ypač susijęs įdomiausias klausimas apie filosofi-

jos istorijos santykį su filosofijos mokslu, t. y. tai, kad ji vaizduoja ne tik tai, kas išoriška, kas įvyksta, koks yra įvykių turinys, bet ir parodo, kad turinys – tai, kas istoriškai kyla – pats priklauso filosofijos mokslui: filosofijos istorija pati yra moksliška ir net iš esmės pati tampa filosofijos mokslu.

Antra, turi būti tiksliau apibrėžta *filosofijos sąvoka* ir iš tos sąvokos nustatyta, kas iš tautų dvasinės kultūros begalinės medžiagos ir iš įvairių jos pusių turi būti išskirta kaip filosofijos istorija. Juk, be kita ko, religija, jos mintys ir mintys apie ją, ypač tos, kurios įgijo mitologijos formą, taip artimos filosofijai savo medžiaga, o kai kurie kiti mokslai (mintys apie valstybę, pareigas, įstatymus) taip artimi filosofijai savo forma, kad filosofijos mokslo istorija savo apimtimi turi atrodyti visiškai neribota. Galima manyti, kad filosofijos istorija turi apimti visas šias mintis. Ir iš tikrųjų, kas tik nebuvo vadinama filosofija ir filosofavimu? Viena vertus, reikia tiksliau ištirti glaudų filosofijos *ryšį* su jai giminiškomis sritimis, su religija, menu, kitais mokslais, o taip pat su politine istorija. Antra vertus, jeigu deramai atribosime filosofijos sritį, tai kartu su filosofijos apibrėžimu – kas yra filosofija ir kas jai priklauso – įgysime jos istorijos *pradinį tašką*, kuris turi būti skiriamas nuo religinių vaizdinių ir minčių pilnų nuojautų ištakų.

Iš paties objekto sąvokos, kuri glūdi dviejuose pirmuosiuose klausimuose, tiesus kelias į *trečią* klausimą – šios istorijos eigos bendrą apžvalgą ir *suskirstymą* būtinais periodais, kurie šią eigą turi parodyti kaip organiškai progresuojančią visumą, kaip protingą sąryšį, vien kurio dėka pati ši istorija įgyja mokslo vertę. Tačiau aš susilaikysiu nuo visokių refleksijų apie filosofijos istorijos naudą ir kitokius jos traktavimo būdus. Nauda ir taip aiški. Galiausiai aš dar norėčiau pakalbėti apie filosofijos istorijos *šaltinius*, nes tai yra įprasta.

A. FILOSOFIJOS ISTORIJOS SĄVOKA

Mintis, kuri nagrinėjant filosofijos istoriją pirmiausia gali ateiti į galvą, yra ta, kad pačiame šitame objekte slypi vidinis prieštaravimas. Nes filosofija siekia pažinti tai, kas nekintama, amžina, kas yra savaime ir sau. Jos tikslas yra tiesa. O istorija pasakoja tokius dalykus, kurie vienu laiku buvo, bet kitu laiku išnyko ir buvo išstumti kitų. Jeigu mes remsimės tuo, kad tiesa yra amžina, tai tada jos nėra laikinų dalykų srityje ir ji neturi istorijos. O jeigu ji turi istoriją, tai, turint galvoje, kad istorija pateikia tik buvusių pažinimo pavidalų seką, istorijoje negalima rasti tiesos, nes tiesa nėra tai, kas praėjo.

Galima būtų sakyti: „Juk šitas bendro pobūdžio samprotavimas taikytinas ne tik kitiems mokslams, bet ir pačiai krikščionių religijai", nes ir čia galima laikyti prieštaringu dalyku, „kad esama šitos religijos, taip pat kitų mokslų, istorijos; taigi nebūtina šitą samprotavimą toliau nagrinėti, nes jį tiesiogiai paneigia jau pats faktas, kad tokios istorijos esti". Bet kad tiksliau būtų suprasta ano prieštaravimo prasmė, turi būti parodyta, kuo skiriasi kokio nors mokslo arba religijos išorinio likimo istorija ir paties tokio objekto istorija. Be to, turi būti atsižvelgta į tai, kad filosofijos istorija yra ypatinga, nes ypatinga jos objekto prigimtis, todėl filosofijos istorija yra kitokia negu kitų sričių istorijos. Akivaizdu, kad minėtasis prieštaravimas priskirtinas ne išorinei, o vidinei, paties turinio istorijai. Krikščionybė turi savo išplitimo, savo išpažinėjų likimo ir t.t. istoriją; kadangi ji savo egzistavimui suteikė Bažnyčios pavidalą, tai ši Bažnyčia pati yra toks išorinis buvimas, kuriam būdingi įvairiausi laikiniai sąlyčiai ir kuris pasižymi įvairiausiais likimais ir iš esmės turi istoriją. Kalbant apie patį krikščionybės mokslą, reikia pasakyti, kad ir jis kaip toks turi istoriją; bet jis neišvengiamai greitai bei pilnai išsiskleidė ir buvo tam tikru būdu suformuluotas.Tas senasis tikėjimo išpažinimas galiojo visais laikais, jis dar ir dabar nepakeistas ga-

lioja kaip tiesa visiems laikams, net jei tas galiojimas dabar būtų tik regimybė, o išpažinimo žodžius lūpos kartotų kaip tuščią formulę. Bet platesne prasme šio mokslo istorija apima du dalykus: viena vertus, tai įvairūs papildymai ir nukrypimai nuo anos tvirtos tiesos, antra vertus, tai kova su šiomis klaidomis, išlikusio pagrindo valymas nuo papildymų ir grįžimas prie pradinio paprastumo.

Taip kaip religija, išorinę istoriją turi ir kiti mokslai, taip pat ir filosofija. Pastaroji turi savo atsiradimo, išplitimo, suklestėjimo, nuosmukio, atgimimo istoriją, savo mokytojų, gynėjų ir priešininkų istoriją, taip pat išorinių santykių dažniausiai su religija, o kai kada su valstybe istoriją. Šita jos istorijos pusė kartu yra dingstis iškilti įdomiems klausimams, antai tokiam: kaip paaiškinti tai, kad filosofija, nors ir turi reikalą su absoliučia tiesa, visada apsiriboja gana mažu skaičiumi individų, atskiromis tautomis, atskirais laikotarpiais? Panašiai ir krikščionybėje – kuri yra tiesa daug bendresne forma negu jos filosofinė forma – susiduriama su problema ir klausiama, ar tai ne vidinis prieštaravimas, kad ši religija atsirado taip vėlai ir taip ilgai, dar net dabar, liko apribota atskiromis tautomis. Tačiau ir šis, ir kiti klausimai pernelyg specialūs, kad priklausytų tik nuo minėto bendro prieštaravimo. Tik tada, kai geriau susipažinsime su savita filosofinio pažinimo prigimtimi, galėsime nuodugniau ištirti tas puses, kurios labiau susijusios su filosofijos išorine egzistencija bei išorine istorija.

Bet jeigu lyginsime religijos istoriją su filosofijos istorija jų vidinio turinio atžvilgiu, tai pamatysime, kad filosofijai, kitaip negu religijai, negalima priskirti kaip jos turinio iš pat pradžių aiškiai apibrėžtos tiesos, kuri kaip nekintama priklausytų istorijai. Tuo tarpu krikščionybės turinys, kuris yra tiesa, kaip toks išliko nepakitęs ir todėl neturi jokios arba beveik jokios tolesnės istorijos[4]. Todėl kalbant apie religiją minėtasis prieštaravimas jos pagrindinio apibrėžimo, dėl kurio ji yra krikščionybė, požiūriu atpuola. O klaidos ir papil-

dymai nesudaro jokių keblumų; jie yra kintamas dalykas ir pagal savo prigimtį yra visiškai istoriški.

Žinia, kiti mokslai ir turinio atžvilgiu turi istoriją. Jie turi bent vieną dalį, kuri rodo jų kitimą, – tai atsisakymas teiginių, kurie anksčiau buvo pripažįstami. Tačiau didelė, galbūt net didesnė turinio dalis yra tokia, kad ji išlieka, ir tie dalykai, kurie atsiranda naujai, ne pakeičia ankstesniuosius, o greičiau juos papildo ir pagausina. Šitie mokslai žengia pirmyn kaupdami mažmožius. Plėtojantis mineralogijai, botanikai ir t. t., kai kurie turimi dalykai patikslinami, bet didžiuma išlieka kokia buvus ir praturtinama jos nekeičiant, tik papildant nauja medžiaga. Tokiame moksle kaip matematika istorijai turinio požiūriu tenka labai malonus užsiėmimas – ji pasakoja apie mokslo papildymus; o, pavyzdžiui, elementariąją geometriją ta jos apimtimi, kurią išdėstė Eukleidas, nuo tada galima laikyti neturinčia istorijos.

Filosofijai, priešingai, nebūdingas nei paprasto, nepapildomo turinio sustingimas, nei vien ramaus kaupimo tėkmė, kai senieji turtai gausinami naujais. Veikiau ji – nuolat atsinaujinantys visumos kitimai, kurių tikslas net nėra bendras ryšys: priešingai, išnyksta pats abstraktus objektas, protinis pažinimas, ir mokslo statinys galiausiai turi dalintis su tuščia vieta pretenzijomis ir tuščiu filosofijos vardu.

1. Įprastinė filosofijos istorijos samprata

Čia kaip mat atgyja sąmonėje įprastinės paviršutiniškos filosofijos istorijos sampratos, kurias būtina paminėti ir patikslinti. Apie šias labai paplitusias pažiūras, kurios jums, gerbiamieji ponai, be abejo, taip pat yra žinomos – nes iš tikro tai patys paprasčiausi vaizdiniai, kurie ateina į galvą vos tik pagalvojame apie filosofijos istoriją, – aš noriu trumpai pasakyti tai, kas svarbiausia, o išsiaiškinę įvairių filosofijų skirtumus, mes galėsime įžengti į patį dalyką.

a. Filosofijos istorija kaip nuomonių sankaupa

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad istorija pasakoja apie atsitiktinius laikų, tautų ir individų įvykius – atsitiktinius iš dalies laiko sekos, iš dalies ir turinio požiūriu. Apie atsitiktinumą laiko sekos atžvilgiu kalbėsime vėliau. Iš pradžių mes norime užsiimti turinio atsitiktinumu – atsitiktinių veiksmų sąvoka. Bet filosofijai būdingas turinys yra ne veiksmai ir ne nuo aistrų ar sėkmės priklausantys įvykiai, o mintys. Tačiau atsitiktinės mintys yra ne kas kita kaip nuomonės, o filosofinės nuomonės yra nuomonės apie tam tikrą apibrėžtą turinį ir būdingus filosofijos objektus – apie Dievą, gamtą, dvasią.

Taigi mes tučtuojau susiduriame su įprastiniu požiūriu į filosofijos istoriją – ji turinti pasakoti apie visas, kiek tik yra, filosofines nuomones, apie jų atsiradimą laike ir rutuliojimąsi. Kai kalbama atlaidžiai, šita istorijos medžiaga vadinama nuomonėmis; tie, kurie mano galį tiksliau išreikšti šį požiūrį, šitą istoriją tiesiog vadina galerija kvailysčių arba bent jau suklydimų, į kuriuos puola žmonės, besigilinantys į mąstymą ir grynąsias sąvokas. Tokį požiūrį tenka girdėti ne tik iš tų, kurie prisipažįsta neišmaną filosofijos (jie pripažįsta savo nežinojimą, nes įprasta manyti, kad jis nekliudo spręsti apie filosofiją, – priešingai, kiekvienas yra tikras, kad jis gali spręsti apie jos vertę ir esmę, nors visiškai jos nesupranta), bet ir iš tų, kurie patys filosofijos istoriją rašo arba rašė. Pateikiama kaip visokiausių nuomonių perpasakojimas, šita istorija virsta tuščio žingeidumo reikalu arba, jei norite, mokslingumo interesu. Juk mokslingumas kaip tik ir yra žinojimas daugybės niekam nereikalingų dalykų, kurie patys savaime neturiningi ir neverti kitokio intereso, išskyrus tą, kad jie mums būtų žinomi.

Tačiau kartu tariamasi, kad iš šitos pažinties su visokiomis svetimomis nuomonėmis ir mintimis galima turėti naudos, nes ji stimuliuoja proto jėgą, taip pat sukelia įvairių ge-

rų minčių, t. y. savo ruožtu vėl atveda prie tam tikros nuomonės, taigi mokslas užsiima tuo, kad verpia nuomones iš nuomonių.

Jeigu filosofijos istorija būtų tik nuomonių galerija, nors tos nuomonės išsakytos apie Dievą, apie gamtinių ir dvasinių dalykų esmę, tai ji būtų niekam nereikalingas ir nuobodus mokslas, kad ir kaip būtų pabrėžiama nauda, kuri gaunama iš proto aktyvumo ir erudicijos. Kas gali būti beprasmiškiau negu vien tik nuomonių pažinimas? Kas gali būti nuobodžiau? Gana užmesti akį į veikalus, kuriuose filosofijos istorija dėstoma ir traktuojama būtent šitaip – kad filosofijos idėjos tėra nuomonės, – kad suprastum, kaip visa tai nuobodu ir neįdomu.

Nuomonė yra subjektyvus vaizdinys, bet kokia mintis, fantazija, kurią aš galiu susigalvoti vienokią, o kitas visai kitokią. Nuomonė yra *mano*, ji nėra savyje bendra, savaime ir sau esanti mintis. Bet filosofijoje nėra nuomonių – filosofinių nuomonių nebūna. Žmogui, net jei jis pats rašytų filosofijos istoriją, trūksta paprasto filosofinio išsilavinimo, jeigu jis kalba apie filosofines nuomones. Filosofija yra objektyvus tiesos mokslas, jos būtinybės mokslas, sąvokinis pažinimas, o ne nuomonės ar nuomonių plėtojimas.

Be to, tokia samprata reiškia dar ir tai, kad tai, apie ką mes įgyjame žinių, yra *tik* nuomonės. Čia pabrėžiamas žodis *nuomonė*. Tai, kas priešinama nuomonei, yra tiesa. Tiesa yra tai, prieš ką nublanksta nuomonė. Tačiau tiesa sykiu yra žodis, kurį išgirdę nusigręžia tie, kurie filosofijos istorijoje ieško tik nuomonių ir apskritai mano, kad tik jas ten galima rasti. Šiuo požiūriu filosofija susiduria su dvejopu antagonizmu. Viena vertus, pamaldumas, kaip žinia, aiškina, kad protas arba mąstymas nepajėgus pažinti tiesą; priešingai, protas veda tik į abejonės bedugnę, todėl, norint pažinti tiesą, reikia išsižadėti proto bei savarankiško mąstymo ir juos pajungti aklam tikėjimui autoritetu. Apie religijos santykį su filosofija ir jos istorija kalbėsime vėliau. Antra vertus, taip

pat yra žinoma, kad vadinamasis protas mėgino iškelti save atmesdamas tikėjimą autoritetu ir siekė padaryti krikščionybę protu paremtą; taigi tik manasis požiūris, manasis įsitikinimas įpareigoja mane ką nors pripažinti. Labai keista, bet šitas proto teisių teigimas išvirto į savo priešingybę, ir galop imta tvirtinti, kad protas negali pažinti tiesos. Šitas vadinamasis protas, viena vertus, mąstančio proto vardu ir jėga kovoja prieš religinį tikėjimą, bet kartu atsigręžia prieš protą ir tampa proto priešu. Jis apeliuoja prieš protą į vidinę nuojautą, į jausmą, o tikrumo masteliu padaro subjektyvų požiūrį – savąjį įsitikinimą, kurį kiekvienas, vadovaudamasis savo subjektyvumu, įgyja ir turi. Toks savasis įsitikinimas yra ne kas kita, o nuomonė, kuri dėl to žmonėms tampa galutiniu dalyku.

Pradėdami nuo to, su kuo susiduriame pirmoje sampratoje, negalime nepaminėti ir šito požiūrio, kurio būta filosofijos istorijoje. Šitas požiūris kaip rezultatas įsigalėjo bendrame išsilavinime – tarsi mūsų laikų prietaras, principas, pagal kurį žmonės vienas kitą supranta ir atpažįsta, prielaida, kuri laikoma įrodyta ir kuria grindžiami visi kiti moksliniai interesai. Tas principas yra tikrasis laiko ženklas. Antai teologijoje ne Bažnyčios tikėjimo išpažinimas laikomas krikščionybės mokslu, o veikiau tai, ką kiekvienas pagal savo įsitikinimą daugmaž susikuria kaip savo paties krikščioniškąjį mokslą. Lygiai taip pat dažnai matome, kad teologija vertinama iš istorijos pozicijų ir teologijos mokslo interesu laikoma pažintis su įvairiomis nuomonėmis; pirmiausia čia remiamasi tuo, kad visi įsitikinimai yra gerbtini ir kad jie turi būti laikomi tokiu dalyku, kurį kiekvienas įgyja tik sau – taigi tiesos pažinimas šiuo atveju nėra tikslas, kurio siekiama.

Savasis įsitikinimas iš tikrųjų yra tas galutinis, absoliučiai esminis dalykas, kurio protas reikalauja iš filosofijos pažinimo subjektyvumo požiūriu. Tačiau jis daro skirtumą, ar įsitikinimas remiasi subjektyviais pagrindais (jausmais, nuojauta, pažiūromis ir t. t.), apskritai subjekto ypatumais, ar

mintimi ir kyla iš dalyko sąvokos bei prigimties supratimo. Anas pirmasis įsitikinimo būdas tėra nuomonė.

Čia aptartą nuomonės ir tiesos priešstatą mes pastebime jau Sokrato ir Platono laikų, graikų gyvenimo nuosmukio laikų, švietime, – tai Platono pabrėžta nuomonės (δόξα) ir mokslo (ἐπιστήμη) priešstata. Tai toji priešstata, kurią matome romėnų visuomeninio ir politinio gyvenimo smukimo epochoje Augusto ir vėlesniais laikais. Tada plačiai išplito epikūrizmas ir abejingumas filosofijai. Tokia prasme kalbėjo Pilotas, kai jis, išklausęs Kristaus žodžių: „Aš esu gimęs ir atėjęs į pasaulį, kad liudyčiau tiesą", paklausė: „Kas yra tiesa?" Tai buvo pasakyta puikuojantis ir reiškė: „Šita sąvoka, tiesos sąvoka, yra baigtas dalykas ir mums daugiau neberūpi. Mes daug toliau pažengę, mes žinome: apie tiesos pažinimą negali būti nė kalbos. Mums tai jau praeitas etapas". Kas taip tvirtina, tam tiesa iš tikrųjų yra tolima praeitis.

Jei filosofijos istorijoje būtų remiamasi tokiu požiūriu, tai ji būtų svarbi tik tuo, kad supažindina su individualiomis nuomonėmis, kurios kiekvieno žmogaus vis kitokios, kad supažindina su pažiūromis, kurios man svetimos ir kuriose mano mąstantis protas nedalyvauja, taigi kurios man tėra išorinė negyva, istorinė medžiaga, savaime tuščio turinio masė. O pasitenkinti tuščiais dalykais gali tik subjektyvi tuštybė.

Nešališkam žmogui tiesa visada bus didis žodis, nuo kurio smarkiau ims plakti širdis. O apie teiginį, kad tiesa negali būti pažinta, galima pasakyti, jog jis sutinkamas pačioje filosofijos istorijoje, ir joje mes jį smulkiau panagrinėsime. Tik būtina priminti, kad, jeigu tarsime, jog toji prielaida teisinga, o taip daro, pavyzdžiui, Tennemannas, tai bus nesuprantama, kodėl dar rūpinamasi filosofija. Juk tada kiekviena nuomonė klaidingai tvirtintų esanti tiesa. Kol kas aš čia nurodysiu tik seną, įsigalėjusį požiūrį, kad žinojimas yra tiesa, bet kad tiesą mes prieiname ne savaime, o tik mąstydami, kad tiesa pažįstama ne tiesioginiu suvokimu, žiūrėji-

mu, ne išorine jusline ar intelektine žiūra (nes kiekviena žiūra kaip žiūra yra juslinė), o tik mąstymo pastangomis.

b. Filosofinio pažinimo menkumo įrodymas remiantis pačia filosofijos istorija

Antra vertus, iš anos sampratos išplaukia dar kita išvada, kurią norint galima laikyti arba žalinga, arba naudinga. Susidūrę su daugybe įvairiausių nuomonių, su daugybe filosofinių sistemų, mes atsiduriame sunkioje padėtyje ir nebežinome, kurios iš jų laikytis. Matome, kad, išsakydami savo nuomonę apie aukštas materijas, kurioms žmogus jaučia polinkį ir į kurias įžvelgti norėtų padėti filosofija, didžiausieji mąstytojai klydo, nes juk juos paneigė kiti. „Jei taip nutiko tokiems dideliems mąstytojams, kaip apie jas gali spręsti *ego homucio*?" Šita išvada, kuri gaunama iš filosofinių sistemų įvairovės, apskritai laikoma žalinga, tačiau kartu joje esama ir subjektyvios naudos. Juk šita įvairovė tiems, kurie laiko save žinovais ir nori atrodyti besidominčiais filosofija, yra įprastas pasiteisinimas todėl, kad jie, būdami tariamai geros valios ir pripažindami, kad būtina užsiimti šiuo mokslu, iš tikrųjų yra visiškai abejingi filosofijai. Tačiau šita filosofinių sistemų įvairovė nėra tik paprastas pasiteisinimo motyvas. Ji yra rimtas, tikras akstinas griauti rimtumą, su kuriuo filosofuojantys žiūri į šį užsiėmimą, taigi argumentas prieš užsiėmimą ja, nepaneigiamas įrodymas, kad pastangos siekti filosofinio tiesos pažinimo yra bergždžios. O jeigu ir tarsime, kad filosofija gali būti tikras mokslas ir kažkuri filosofija yra visai teisinga, tai iškils klausimas: o kuri? Kaip ją atpažinti? Kiekviena filosofija įsitikinusi, kad ji teisinga, kiekviena teikia vis kitus požymius ir kriterijus, iš kurių galima pažinti tiesą, todėl blaivus, atsargus mąstymas neturėtų imtis spręsti, kuri iš jų yra teisi.

Tatai yra papildomas filosofijos istorijos interesas. Ciceronas (De natura deorum I, 10 sqq.) pateikia vieną tokią nie-

kalinę filosofinių minčių apie Dievą istoriją. Jis įdėjo jas į vieno epikūrininko lūpas, bet nemokėjo joms duoti atkirčio; taigi tai yra jo paties požiūris. Epikūrininkas sako, kad filosofija nepriėjo prie jokios apibrėžtos sąvokos. Įrodymą, kad filosofijos pastangos bergždžios, jis kaip mat paremia bendru paviršutinišku požiūriu į filosofijos istoriją: šios istorijos rezultatas – atsirado įvairiausių minčių, daugybė filosofijų, kurios viena kitos atžvilgiu yra visiškai priešingos, viena kitai prieštarauja ir viena kitą griauna. Šitas faktas, kurio negalima paneigti, matyt, pateisina ir net reikalauja taikyti filosofams Kristaus žodžius: „Sek paskui mane ir palik mirusiems laidoti savo numirėlius." Taigi filosofijos istorijos visuma yra karalystė buvusių, ne tik fiziškai mirusių individų, bet ir paneigtų, dvasiškai atgyvenusių sistemų, ir kiekviena iš jų nužudė ir palaidojo kitą sistemą. (Tai tarsi mūšio laukas, nuklotas mirusiųjų kaulais.) Žinoma, vietoj „sek paskui mane" šia prasme geriau būtų sakyti „sek paskui save", t. y. laikykis savo įsitikinimo, pasilik prie savo nuomonės. Nes kam tau svetima?

Žinoma, būna, kad pasirodo nauja filosofija. Ji teigia, kad kitos filosofijos esančios nieko vertos. Juk kiekviena filosofija iškyla su pretenzija, kad ji ne tik paneigė ankstesnes filosofijas, bet ir įveikė jų trūkumus ir pagaliau priėjo prie tiesos. Tačiau ankstesnis patyrimas rodo, kad ir tokiai filosofijai taikytini kiti Šventojo Rašto žodžiai, kuriuos apaštalas Paulius pasakė Ananijui: „Štai ties durimis skamba žingsniai tų, ... kurie tave išneš". Taigi filosofijos, kuri paneigs ir išstums tavąją, ilgai neteks laukti, taip kaip jos netekdavo laukti iškilus kiekvienai kitai filosofijai.

c. Filosofijų skirtingumo aiškinimas

Faktas, kad yra ir buvo skirtingų filosofijų, pakankamai pagrįstas. Tačiau tiesa yra viena, – šį nenugalimą jausmą arba tikėjimą turi proto instinktas. „Vadinasi, tik viena vienin-

telė filosofija gali būti tikroji, o kadangi jos tokios skirtingos, tai iš čia plaukia išvada, kad kitos filosofijos gali būti tik suklydimai. Tačiau kiekviena iš jų užtikrina, pagrindžia ir įrodo, kad kaip tik ji yra toji vienintelė". Toks yra blaivaus mąstymo įprastas samprotavimas ir tariamai teisingas požiūris. O dabar dėl mąstymo blaivumo, dėl tos taiklios frazės: apie blaivumą iš kasdienio patyrimo žinome – kai būname blaivūs, kaip mat arba neilgai trukus pasijuntame alkani*. Bet anas blaivus mąstymas ypatingas tuo, kad toks blaivumas nevirsta alkiu ir noru jį nuraminti, o savaime yra sotus ir toks lieka. Tuo šitas mąstymas, kuris taip samprotauja, išsiduoda, kad jis yra negyvas samprotis (Verstand), nes tik miruolis susilaiko nuo maisto ir vis tiek yra bei lieka sotus. Bet dvasios, kaip ir fizinė, gyvybė soti ne susilaikymu, ji yra potraukis, virstantis tiesos, tiesos pažinimo alkiu ir troškuliu, ji verčia tenkinti šį potraukį ir nepasisotina vien tokiais samprotavimais, kaip pirma minėtieji.

Kalbant apie tokį samprotavimą, pirmiausia reikėtų pasakyti tai, kad filosofijoms, nors jos ir labai skirtingos būtų, bendra tai, jog jos visos yra filosofijos. Taigi kas kokią nors filosofiją studijuoja arba ja užsiima (jeigu tik ji yra filosofija), tas turi reikalą su filosofija. Tokius pasiteisinimus ir samprotavimus, kurie kabinasi į nuogą skirtingumą ir bjaurėdamiesi bei baisėdamiesi ypatingybe – o joje matyti visuotinybė – nenori suvokti ir pripažinti tos visuotinybės, – aš kitoje vietoje[5] palyginau su ligoniu, kuriam gydytojas patarė valgyti vaisių, bet kai šiam buvo pasiūlyta vyšnių, slyvų bei vynuogių, jis dėl savo proto pedantizmo jų atsisakė, nes tai esą ne vaisiai, o vyšnios, slyvos bei vynuogės.

Tačiau iš esmės svarbu giliau suprasti, ką reiškia šitas filosofinių sistemų skirtingumas. Filosofinis pažinimas to, kas yra tiesa ir filosofija, leidžia patį šitą skirtingumą pažinti ir visai kita prasme negu abstrakti tiesos ir klaidos

*Čia ir toliau žodžių žaismas: vok. „Nüchternheit" – ir blaivumas, ir tuščias skrandis. – *Vert.*

prieštara. Paaiškinus šitą dalyką, mums atsiskleis visos filosofijos istorijos reikšmė.

Mes turime suvokti, kad toji daugybės filosofijų įvairovė ne tik nekenkia pačiai filosofijai, jos galimybei, bet ir buvo ir yra absoliučiai būtina filosofijos mokslo egzistencijai ir yra esminė jos ypatybė.

Žinia, šiuo atveju samprotaudami mes remiamės tuo, kad filosofijos tikslas – mąstymu bei sąvokomis pažinti tiesą, o ne suvokti, kad nėra ką pažinti, taigi filosofija nesiekia įrodinėti, kad tikra tiesa esanti nepažini, o pažini tik laikinė, baigtinė tiesa (t. y. tiesa, kuri kartu yra ir netiesa); be to, ji moko suvokti, kad filosofijos istorijoje mes turime reikalą su pačia filosofija.

Tai, kas čia svarbiausia, mes galime aprėpti vienintele „vystymosi" sąvoka. Jei ji mums taps aiški, tai visa kita savaime atsiskleis ir išplauks. Filosofijos istorijos įvykiai – tai toli gražu ne nuotykiai (deja, pasaulinėje istorijoje romantikos irgi ne per daugiausia), filosofijos istorija nėra atsitiktinių įvykių rinkinys, kelionės klajojančių riterių, kurie plūkėsi patys sau, be tikslo vargo ir kurių veikla pražuvo nepalikusi nė menkiausios žymės. Lygiai taip pat ji nereiškia, kad vienur koks nors žmogus ėmė ir sugalvojo kokį dalyką, kitur kitas, – mąstančios dvasios judėjime, kuris yra protingas, esama esminio ryšio. Su tokiu tikėjimu pasauline dvasia mes ir turime imtis istorijos, ypač filosofijos istorijos.

2. Filosofijos istorijos sąvokos apibrėžimo paaiškinimai

Pateiktasis teiginys, kad tiesa yra viena, dar yra abstraktus ir formalus. Gilesne prasme filosofijos pradžios taškas bei jos tikslas yra pažinti šitą vieną tiesą, bet kartu pažinti ją kaip šaltinį, iš kurio tik išteka visa kita, visi gamtos dėsniai, visi gyvenimo bei sąmonės reiškiniai – to šaltinio at-

spindžiai; arba jos tikslas yra visus šiuos dėsnius ir reiškinius, einant tarsi priešinga kryptimi, sugrąžinti į aną vieną šaltinį, bet sugrąžinti tam, kad tas šaltinis leistų juos suprasti, t. y. pažinti kaip atsiradusius iš jo. Taigi esminis dalykas yra suvokti, kad šita viena tiesa yra ne paprasta, tuščia mintis, o savyje apibrėžta mintis.

Siekdami šio pažinimo, mes turime išnagrinėti keletą abstrakčiųjų sąvokų, kurios apskritai yra visiškai bendros ir neiškalbingos. Tatai yra dvi sąvokos – *vystymasis* ir *konkretybė*. Mąstymo produktas yra išmąstyti dalykai apskritai; mintis yra formali; sąvoka yra labiau apibrėžta mintis; idėja yra mintis savo visybėje, savo savaime ir sau esančioje apibrėžtyje. Taigi idėja sykiu yra tiesa, ir tik tiesa. Esminė idėjos prigimties ypatybė yra ta, kad ji pati save išvysto ir išvystydama save suvokia, tampa tuo, kas ji yra.

a. Vystymosi sąvoka

Vystymasis yra žinomas vaizdinys. Bet filosofijos savitumas yra tas, kad ji nagrinėja ir tokius dalykus, kurie laikomi žinomais. Tai, su kuo mes visiškai negalvodami turime reikalą, kuo naudojamės, kas mums gyvenime patarnauja, yra kaip tik mums nežinomi dalykai, nežinomi tada, jei mums trūksta filosofinio išsilavinimo. Tiksliau šią sąvoką aiškina logikos mokslas. Tai, kad idėja iš pradžių turi save padaryti tuo, kas ji yra, atrodo prieštaravimas; juk galima būtų sakyti, kad ji yra tai, kas yra.

Kad suvoktume, kas yra vystymasis, turime, taip sakant, skirti dvi būsenas. Pirmoji – tai ta, kuri žinoma kaip polinkis, gebėjimas, būtis savaime (kaip kad aš tai vadinu), *potentia*, δύναμις. Antroji – tai būtis sau, tikrovė (*actus*, ἐνέργεια). Mes sakome: žmogus yra protingas, iš prigimties turi protą; tai reiškia, kad jis jį turi kaip polinkį, kaip užuomazgą. Žmogus vos užgimęs, dar motinos kūne turi protą, intelektą, fantaziją, valią. Vaikas taip pat yra žmogus, bet jis turi tik

proto gebėjimą, tik realią jo galimybę; bet tai yra tas pat, tarsi proto nebūtų, nes protas jam dar neegzistuoja: vaikas dar neišgali būti protingas, dar neturi protingos sąmonės. Tik tada, kai žmogus, tai, kas jis yra savaime, tampa žmogumi jam pačiam, taigi kai protas tampa protu sau, – tik tada tam tikru atžvilgiu žmogus pasidaro tikras, yra tikrai protingas ir egzistuoja protui.

Ką visa tai reiškia? Tai, kas esti savaime, žmogui turi tapti objektu, turi ateiti į sąmonę; tada visa tai tampa žmogui. Tai, kas žmogui tapo objektu, yra tas pats, kas žmogus yra savaime; ir taip žmogus tampa pats sau, susidvejina, išlieka, bet netampa kitu. Žmogus mąsto, ir tada jis mąsto mintį; mąstyme objektas yra tik mąstymas, protingumas kuria tai, kas protinga, protas yra savo paties objektas. (Kartais mąstymas nupuola į tai, kas neprotinga, bet tai mes nagrinėsime vėliau.) Žmogus, kuris savaime yra protingas, nėra toliau pažengęs negu tada, kai jis yra protingas sau. Tai, kas buvo savaime, išliko, tačiau skirtumas didžiulis. Naujo turinio neatsiranda, bet šita forma jau yra milžiniškas skirtumas. Nuo šito skirtumo priklauso visi pasaulinės istorijos skirtumai. Visi žmonės yra protingi; šito protingumo formali apibrėžtis (das Formelle) yra ta, kad žmogus yra laisvas; tokia yra jo prigimtis. Tačiau daugelis tautų pažinojo vergovę, o kai kuriose ji ir dabar gyva, ir tautos ja patenkintos. Vienintelis skirtumas tarp Afrikos bei Azijos tautų ir graikų, romėnų bei moderniųjų laikų tautų yra tas, kad pastarosios žino, jog jos laisvos, jog laisvė yra laisvė joms; anos tautos taip pat laisvos, bet jos to nežino, jos neegzistuoja kaip laisvos. Ir tai yra milžiniška būsenos permaina. Bet koks pažinimas, mokymasis, mokslas, net veikla siekia vienintelio dalyko – ištraukti iš savęs išorėn tai, kas yra viduje, kas yra savaime, ir tapti objektu sau pačiam.

Įgyti egzistavimą – reiškia pasikeisti, bet ir pasilikti tokiu pat bei tame pačiame vienyje. Tai, kas yra savaime, valdo kitimą. Augalas nepraranda savęs nuolatiniame kitime.

Augalo sėkloje negalima nieko įžiūrėti. Ji veržiasi save išplėtoti, jos nepatenkina buvimas tik savaime. Veržimasis yra prieštaravimas: jis yra savaime, bet jis neprivalo būti tik savaime. Veržimasis išsilieja į egzistavimą. Atsiranda įvairovė, visa tai jau slypėjo gemale, tik buvo ne išvystyta, o susupta, idealiu pavidalu. Prasideda šio išsiliejimo užbaigimas, atsiranda tikslas. Galutinis paties savęs išorėn išskleidimo taškas, iš anksto nulemta pabaiga yra vaisius, t. y. gemalo sukūrimas, sugrįžimas į pradinę būseną. Gemalas nori pats save pagimdyti, į save patį sugrįžti. Jis išskleidžia tai, kas jame glūdi, kad vėl sugrįžtų į tą vienybę, iš kurios yra išėjęs. Apie gamtos pasaulio daiktus pasakytina, kad subjektas, kuris yra proceso pradžia, ir egzistuojantysis, kuris yra proceso pabaiga (vaisius, sėkla), yra du atskiri individai. Susidvejinimas tariamai baigiasi suskilimu į du individus; turinio požiūriu tie du individai yra visiškai tokie patys. Taip yra ir gyvūnų gyvenime: tėvai ir vaikai yra skirtingi individai, bet jų prigimtis yra ta pati.

Dvasios pasaulyje yra kitaip. Dvasia yra sąmonė, ji yra laisva, todėl, kad joje pradžia ir pabaiga sutampa. Gamtoje gemalas, padaręs save kitu, vėl susitelkia į vienybę. Taip pat ir dvasioje: kas yra savaime, tampa dvasiai, ir taip ji tampa pati sau. Vaisius, sėkla tampa ne pirmajam gemalui, o tik mums; dvasioje abu yra ne tik savaime ta pati prigimtis, bet tai yra ir buvimas vienas kitam ir kaip tik todėl buvimas sau. Tas, kuriam yra kìta, yra tas pats kas kìta. Tik todėl dvasia yra pati savyje savo kitabūtyje. Dvasios vystymasis yra išėjimas iš savęs, savęs išskleidimas ir kartu sugrįžimas į save.

Šitą dvasios buvimą savyje, šitą jos sugrįžimą į save galima laikyti jos aukščiausiu, absoliučiu tikslu. Ji nori tiktai šito ir nieko kito. Viskas, kas vyksta danguje ir žemėje, amžinai vyksta, – Dievo gyvenimas ir viskas, kas darosi laike, siekia vienintelio dalyko – kad dvasia save pažintų, pati save paverstų objektu, save surastų, sau pačiai taptų, pati su sa-

vimi susijungtų. Dvasia yra susidvejinimas, susvetimėjimas, bet jai to reikia, kad galėtų pati save surasti ir pati į save sugrįžti. Tik šitai yra laisvė; laisvas yra tas, kas nesusijęs su kitu ir yra nuo jo nepriklausomas. Dvasia, sugrįždama pati į save, įgyja laisvę. Tik taip atsiranda tikroji nuosavybė, tikrai savas įsitikinimas. Niekur kitur, išskyrus mąstymą, dvasia neįgyja laisvės. Stebėjime, jausmuose aš esu apibrėžtas, esu nelaisvas, o *esu* toks, net jei ir įsisąmoninu šitą savo pojūtį. Valioje esama tam tikro tikslo, tam tikro intereso; taip, aš esu laisvas, nes tai yra mano interesas, bet šiuose tiksluose visuomet glūdi ir kažkas kita arba kažkas, kas man yra kita, antai potraukiai, polinkiai ir t. t. Tik mąstyme visas svetimumas yra permatomas ir išnyksta; dvasia jame yra absoliučiu būdu laisva. Taigi mes pasakėme, koks yra idėjos, filosofijos interesas.

b. Konkretybės sąvoka

Apie vystymąsi galima klausti: kas vystosi? Kas yra absoliutusis turinys? Paprastai vaizduojamasi, kad vystymasis yra formali veikla, neturinti turinio. Tačiau veiksmas neturi kitos paskirties, tik veiklą; pastarąja apibrėžiama bendroji turinio ypatybė (die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts). Būtis savaime ir būtis sau yra veiklos momentai; o veiksmas yra tai, kame glūdi tokie skirtingi momentai. Tačiau veiksmas esmiškai yra vienis, ir tai yra konkretybė. Ne tik veiksmas yra konkretus, bet ir tai, kas esti savaime, veiklos subjektas, kuris pradeda: produktas, taip pat veikla ir pradedantysis. Vystymosi procesas sykiu yra turinys, pati idėja. Jis yra viẽna ir kìta, ir abu yra viẽna; tai yra trẽčia, – viẽna yra kitame, bet yra savyje, o ne už savęs.

Paprastai manoma, kad filosofijos mokslas užsiima tik abstrakcijomis, tuščiomis bendrybėmis; priešingai, žiūra, mūsų empirinė savimonė, mūsų savivoka, gyvenimo jausmas esą tai, kas savyje konkretu, tai esančios savyje apibrėž-

tos sritys. Iš tikrųjų filosofija yra minčių sritis, ji turi reikalą su bendrybėmis, jos turinys abstraktus, bet tik formos, elemento požiūriu, o pati savyje idėja yra iš esmės konkreti – ji yra skirtingų apibrėžčių vienybė. Tai ir skiria proto pažinimą nuo paprasto sampročio pažinimo, ir, kitaip negu pastarojo, filosofijos reikalas yra parodyti, kad tiesa, idėja yra ne tuščios visuotinybės, o toks visuotinumas, kuris savyje yra tai, kas ypatinga ir apibrėžta. Jeigu tiesa abstrakti, ji – ne tiesa. Sveikas žmogaus protas siekia konkretybės. Tik sampročio refleksija yra abstrakti teorija, netikra, ji teisinga tik galvoje, be to, nepraktiška. Filosofija labiausiai priešiška abstraktumui, ji mus veda į konkretumą.

Taigi idėja savo turinio požiūriu savyje yra konkreti; ji konkreti ir *savaime*, ir savo interesu *sau* būti tuo, kas ji yra savaime. Sujungę abi sąvokas, mes gauname konkretybės judėjimą. Kadangi tai, kas yra savaime, yra konkretu savyje, o mes teigiame tik tai, kas savaime jau yra, tai nauja forma tik prisideda prie to, kad dabar atrodo skirtinga tai, kas pirma buvo įimta į pradinę vienybę. Konkretybė privalo tapti būtimi sau. Ji yra savyje skirtinga, bet kaip būtis savaime, kaip galimybė, ji dar neteigiama kaip skirtinga, dar teigiama kaip esanti vienybėje (kuri prieštarauja skirtybei); ji yra paprasta, bet sykiu skirtinga. Šitas vidinis konkretybės prieštaravimas yra pati vystymosi varomoji jėga. Taip atsiranda skirtumas. Bet ir skirtumą ištinka bausmė; jis sugrąžinamas atgal, įveikiamas (wird aufgehoben); jo tiesa yra būti vienyje. Tai yra gyvybingumas – ir gamtos, ir idėjos, ir dvasios savyje. Idėja nėra abstrakti, kitaip tai būtų aukščiausia būtybė, apie kurią nieko daugiau nebūtų galima pasakyti; toks Dievas yra moderniojo pasaulio intelekto produktas. Idėja yra judėjimas, procesas, bet jame yra rimtis; skirtumas, kuris esti, yra tik laikinas, ir jam išnykus atsiranda pilna, konkreti vienybė.

Norėdami toliau aiškinti šią konkretybės sąvoką, galime iš pradžių pasiremti jusliniais daiktais kaip konkretybės

pavyzdžiais. Nors gėlei būdingos įvairios kokybės, kaip antai kvapas, skonis, pavidalas, spalva ir t. t., ji vis dėlto yra tam tikras vienis. Šių savybių negali neturėti štai šitos gėlės šitas lapas; kiekviena atskira lapo dalis turi visas savybes, kurias turi visas lapas. Lygiai taip pat auksas kiekviename savo taške turi visas savo savybes, neišskaidytas ir nepadalintas. Mes neprieštaraujame, kad jusliniuose daiktuose tokia įvairovė būna išvien, tačiau dvasiniuose dalykuose skirtingumas dažniausiai suprantamas kaip priešingumas. Mes nematome jokio prieštaravimo ir nesijaudiname dėl to, kad gėlės kvapas ir skonis, nors jie skiriasi vienas nuo kito, vis dėlto yra gėlės vienis, mes jų nepriešiname vienas kitam. Tik samprotis, samprotaujantis mąstymas laiko nesuderinamu dalyku tai, kas skirtinga. Pavyzdžiui, materija yra vientisa arba erdvė yra tolydi ir nepertraukiama, ir mes lygiai taip pat galime tarti, kad erdvėje yra tam tikri taškai. Materija yra sąryšinga, bet ją galima skaidyti ir iki begalybės dalinti, ir tada sakoma, kad materija susideda iš atomų, taškelių, taigi kad ji netolydi. Taip abi apibrėžtys būna kaip viena. Samprotis jas laiko viena kitą panaikinančiomis: „Materija yra arba tolydi, arba diskreti"; o iš tikrųjų ji turi abi apibrėžtis.

Arba antai mes sakome apie žmogų, kad jis yra laisvas; kita apibrėžtis yra būtinybė. „Jeigu dvasia yra laisva, tai žmogus nepavaldus būtinybei"; ir *vice versa*, „jo valia, mąstymas apibrėžti būtinybės, taigi jie nelaisvi"; taigi sakoma: „viēna šalina kìta". Šiuo atveju skirtingumas suprantamas kaip viena kitą naikinančios, o ne kaip konkretybę sukuriančios priešybės. Tiesa ir dvasia yra konkrečios, jų apibrėžtys yra laisvė ir būtinybė. Taigi teisingas požiūris yra šis: dvasia yra laisva savo būtinybėje ir tik joje suranda laisvę, o jos būtinybė glūdi tik laisvėje. Šiuo atveju mums sunkiau teigti vienybę. Žinia, esama ir tokio egzistavimo, kuris vienašališkai priklauso būtinybei; tai gamtos daiktai. Todėl gamta yra abstrakti, ji nepasiekia tikro egzistavimo, bet tai nereiš-

kia, kad tai, kas abstraktu, visai neegzistuoja. Pavyzdžiui, raudonis yra abstraktus juslinis vaizdinys, ir kai paprasta sąmonė kalba apie raudonį, ji nemano, kad turi reikalą su abstrakcija. Bet rožė, kuri yra raudona, yra konkretus raudonis, iš kurio galima visaip išskirti ir izoliuoti abstrakčius dalykus. Laisvė taip pat gali būti abstrakti laisvė be būtinybės; tokia netikra laisvė yra savivalė, ir kaip tik todėl ji yra savęs priešybė, yra sąmonės neturintis ryšys, tuščia nuomonė apie laisvę, taigi tik formali laisvė.

Trečia, vystymosi vaisius yra judėjimo rezultatas. Kadangi jis yra tik vienos pakopos rezultatas, tai kaip šios pakopos pabaiga jis kartu yra kitos vystymosi pakopos pradžia, jos pradinis taškas. Todėl Goethe yra teisingai pasakęs: „Kūrinys visuomet vėl virsta medžiaga". Materija, iš kurios kažkas jau padaryta, kuri jau įgijo formą, vėl tampa materija naujai formai. Dvasia eina į save ir padaro save objektu, ir jos mąstymo kryptis jai suteikia minties formą ir apibrėžtumą. Šita sąvoka, kuria ji save suprato ir kuri yra ji pati, šitas jos kūrinys, šita jos būtis vėl nuo jos atskiriama, vėl padaroma jos objektu, vėl stumia jos veiklą. Taip šį veikimą formuoja anksčiau suformuoti dalykai, suteikia jam daugiau apibrėžčių, daro jį savyje labiau apibrėžtą, išplėtotą ir gilų. Šitas judėjimas, kaip konkretus judėjimas, yra vystymosi procesų seka, kuriuos mes turime įsivaizduoti ne kaip tiesią liniją, nusidriekiančią į abstrakčią begalybę, o kaip apskritimą, kaip sugrįžimą į save. Šito apskritimo periferijoje esama daugybės apskritimų; visuma yra didžioji į save sugrįžtanti vystymosi procesų seka.

c. Filosofija kaip konkretybės vystymosi pažinimas

Bendrais bruožais išaiškinęs konkretybės prigimtį, dar noriu pridurti apie jos reikšmę, kad tiesa, būdama apibrėžta pati savyje, turi polinkį vystytis. Tik gyva, dvasiška nerimsta savyje, vystosi. Taigi idėja – konkreti savaime ir save

vystanti – yra organiška sistema, visybė, kurioje glūdi daugybė pakopų ir momentų.

Tad filosofija pati sau yra šio vystymosi pažinimas ir, kaip sąvokinis mąstymas, pati yra šitas mąstantis vystymasis. Juo toliau šitas vystymasis yra nužengęs, juo tobulesnė yra filosofija.

Be to, šitas vystymasis yra nukreiptas ne laukan, ne į išorę, o šitas į visas puses besiplečiantis vystymasis yra ir ėjimas vidun, t. y. bendroji idėja visada būna pagrindas ir visada būna visa apimanti ir nekintama.

Kadangi filosofinės idėjos išėjimas iš savęs jai vystantis yra ne tik pasikeitimas, virtimas kažkuo kita, bet ir ėjimas į save pačią, savęs gilinimasis į save, tai, žengdama tolyn, iki tol bendra, neapibrėžta idėja pasidaro apibrėžtesnė; tolesnis idėjos vystymasis ir jos didesnis apibrėžtumas yra tas pat. Čia esama didžiausio ekstensyvumo ir didžiausio intensyvumo – ekstensyvumas kaip vystymasis nėra išsisklaidymas ir suirimas, o yra susitelkimas, kuris juo stipresnis ir intensyvesnis, juo tįsumas, tai, kas laikoma sutelkta, yra gausesnis ir platesnis.

Tokie yra abstraktūs teiginiai apie idėjos prigimtį ir jos vystymąsi. Tokia yra moderni filosofija: ji yra viena idėja ir kaip visuma, ir kaip visi jos nariai, panašiai kaip gyvame individe viena gyvybė, vienas pulsas muša visuose jos nariuose. Visos filosofijoje pasireiškiančios dalys ir jų sisteminis ryšys kyla iš vienos idėjos; visos tos atskiros dalys tėra šitos vienos gyvybės veidrodis ir atspindys; jos yra tikros tik šioje vienybėje, o jų skirtumai, visos jų įvairios apibrėžtys pačios tėra idėjos išraiška ir joje glūdinti forma. Todėl idėja yra centras, kuris kartu yra periferija, ji yra šviesos šaltinis, ir kad ir kaip jis trykštų, vis dėlto neišsklinda už savo ribų, o išlieka savyje esantis ir imanentiškas. Taigi ji yra sistema būtinybės, savo pačios būtinybės, kuri todėl taip pat yra ir jos laisvė.

3. 823

3. Filosofijos istorijos sąvokos išdavos

Taigi filosofija yra besivystanti sistema, tokia pat yra ir filosofijos istorija; tatai yra svarbiausias dalykas, pagrindinė sąvoka, kuri bus nagrinėjama šiose filosofijos istorijos paskaitose.

Kad tai paaiškintume, iš pradžių turime parodyti skirtumą, kuris gali atsirasti vystymosi pasireiškimo būde. Minties raidoje skirtingos pakopos gali atsirasti arba suvokiant būtinybę, kuri sąlygoja kiekvienos naujos pakopos atsiradimą ir kuriai veikiant pasirodo tik *ši* apibrėžtis ir tik *ši* forma, arba tai gali vykti be šio suvokimo, kaip natūralus, tariamai atsitiktinis radimasis, vykstantis tokiu būdu, kad sąvoka iš vidaus veikia pagal savąjį nuoseklumą, bet tas nuoseklumas yra neišreikštas. Taip yra gamtoje – antai tokiose vystymosi pakopose, kai formuojasi šakos, lapai, žiedai, vaisiai, kiekvienas tas dalykas atsiranda pats sau, bet šitą išsiskleidimo seką nulemia ir apibrėžia vidinė idėja; arba vaikui bręstant paprastai ir natūraliai vienas po kito atsiranda fiziniai įgūdžiai ir pirmučiausia dvasinės galios, todėl tėvams, kurie pirmą sykį susiduria su tokiais dalykais, atrodo, kad jie mato stebuklą, kur viskas iš vidaus čia ir dabar atsiskleidžia, ir visa šitų reiškinių virtinė turi tik laikinės sekos formą.

Vienas iš šio radimosi būdų – nuoseklus formų atskleidimas, mąstomos, pažintos apibrėžčių būtinybės pavaizdavimas, yra pačios filosofijos uždavinys ir reikalas; kadangi šiuo atveju mums rūpi tik grynoji idėja, o ne jos tolesnė ypatingybe paženklinta forma kaip gamta ir dvasia, tai minėtasis pavaizdavimas visų pirma yra loginės filosofijos uždavinys ir reikalas. Bet kitas radimosi būdas, kai skirtingos pakopos ir vystymosi momentai atsiskleidžia laike kaip įvykiai tam tikroje vietoje, vienoje ar kitoje tautoje, esant tam tikroms politinėms aplinkybėms ir tam tikroms jų komplikacijoms, trumpai tariant – tam tikra empirine forma, – jau yra reginys, kurį mums atidengia filosofijos isto-

rija. Toks požiūris į šį mokslą yra vienintelis jos vertas; jis yra teisingas pats savaime dėl paties dalyko sąvokos, o kad jis toks pat yra ir tikrovėje, tai parodys ir patvirtins pačios šios istorijos studijos.

Remdamasis šita idėja aš teigiu, kad filosofijos sistemų seka istorijoje yra ta pati kaip ir idėjos sąvokinių apibrėžčių loginio išplėtojimo seka. Aš teigiu, kad jeigu iš filosofijos istorijoje iškylančių sistemų pagrindinių sąvokų visiškai pašalinsime jų išorinę formą, jų taikymą ypatingybei ir pan., tai gausime pačios idėjos skirtingų pakopų apibrėžtį jos loginėje sąvokoje. Ir atvirkščiai, loginėje raidoje įžvelgsime istorinių reiškinių tėkmės pagrindinius bruožus; žinia, reikia mokėti atpažinti šias grynąsias sąvokas iš jų istorinių formų. Be to, tam tikru atžvilgiu istorijos seka laike skiriasi nuo sąvokos tvarkos sekos; tačiau jei užsimotume nuodugniai atskleisti šį skirtumą, nuklystume nuo savo tikslo.

Vienu žodžiu, iš to, kas pasakyta, plaukia, jog filosofijos istorijos studijos yra pačios filosofijos studijos, ir kitaip negali būti. Kas studijuoja fizikos, matematikos ir t. t. istoriją, tas juk susipažįsta ir su pačia fizika ar matematika. Tačiau kad toje empirinėje formoje ar reiškinyje, kuriuo filosofija pasirodo istorijoje, atpažintume jos raidą kaip idėjos vystymąsi, jau turime būti pažinę tą idėją, taip kaip vertinant žmogaus veiksmus jau būtina turėti supratimą, kas yra teisinga ir privalu. Priešingu atveju, o tai matome daugelyje filosofijos istorijos veikalų, prieš idėjos neturinčias akis atsivers tik chaotiška nuomonių gausybė. Įrodyti jums šitą idėją ir ja remiantis aiškinti reiškinius – toks yra filosofijos istorijos dėstytojo uždavinys. Kadangi stebėtojas iš anksto turi turėti dalyko sąvoką, kad ją galėtų įžvelgti to dalyko reiškinyje ir galėtų teisingai interpretuoti objektą, mūsų neturėtų stebinti, kad esama tokių lėkštų filosofijos istorijų, kad jose filosofinių sistemų seka pateikiama tik kaip nuomonių, suklydimų, minties žaismo seka, net jei tai būtų toks žaismas, kuriam išgalvoti reikėjo daug sąmojo, dvasios pa-

stangų ir visokiausių pagirtinų formos dalykų. Bet kaip tokie istorijos rašytojai, kurie neturi filosofinio požiūrio, gali suprasti ir išdėstyti tai, kas yra protu pagrįstas mąstymas?

Iš to, kas buvo pasakyta apie formalią idėjos prigimtį, aiškėja, kad tik filosofijos istorija, kuri suvokiama kaip minėtoji idėjos vystymosi sistema, verta mokslo vardo (tik todėl aš tuo užsiimu ir skaitau apie tai paskaitas), nes mokslas tai ne įvairių žinių rinkinys. Tik kaip protu pagrįsta reiškinių seka, kurios pačios turinys yra protas ir jo atsiskleidimas, – tik kaip tokia pati ši istorija gali būti protinga ir pateikti save kaip protingą dalyką. Kaip galėtų viskas, kas atsitinka proto srityje, nebūti savaime protinga? Juk turi būti protingas tikėjimas, kad žmonių gyvenimą valdo ne atsitiktinumas; todėl filosofijos reikalas yra pažinti, kad filosofijos istoriją, kadangi pačios filosofijos reiškinys yra istorija, apibrėžia tik idėja.

Šiomis iš anksto pateikiamomis bendrosiomis sąvokomis apibrėžėme kategorijas, kurių konkretų taikymą filosofijos istorijai mums būtina aptarti. Šis taikymas išryškins reikšmingiausius tos istorijos aspektus.

a. Įvairių filosofijų vystymasis laike

Pirmasis klausimas, kuris iškyla nagrinėjant filosofijos istoriją, tai klausimas apie tą idėjos reiškimosi skirtumą, kuris ką tik buvo aptartas; tai klausimas, kodėl filosofija pasirodo kaip vystymasis laike ir turi istoriją. Atsakymas į šį klausimą veda į laiko metafiziką, todėl mes nukryptume nuo tikslo, kuris čia yra mūsų objektas, jei neapsiribotume tik tais momentais, kurie yra svarbūs atsakant į minėtąjį klausimą.

Apie dvasios esmę jau buvo pasakyta, kad dvasios būtis yra veikimas. Gamta *yra* tokia, kokia ji *yra*, todėl jos kitimai yra tik pasikartojimai, o jos judėjimas – tik sukimasis ratu. Tolesnis dvasios veiksmas – pažinti save. Aš pats esu netar-

piškai, bet toks aš esu tik kaip gyvas organizmas, o kaip dvasia aš esu tik tiek, kiek žinau save. Γνῶθι σεαυτόν, pažink save, – šis užrašas ant žinančio dievo šventyklos Delfuose yra absoliutus priesakas, išreiškiantis dvasios prigimtį. Bet sąmonėje kaip jos esmė glūdi tai, kad aš sau esu objektas. Šiuo absoliučiu sprendimu, šiuo manęs atskyrimu nuo manęs paties dvasia suteikia sau esatį, teigia save kaip išorišką sau pačiai, taigi ji prisiima išoriškumą, kuris juk yra bendras, skiriamasis gamtos egzistavimo būdas. Tačiau vienas iš išoriškumo būdų yra laikas. Smulkiau ši forma aptariama gamtos filosofijoje, taip pat baigtinės dvasios filosofijoje.

Šita esatis, taigi ir būtis laike, yra momentas ne tik atskiros sąmonės apskritai, kuri kaip tokia iš esmės yra baigtinė, bet ir filosofinės idėjos vystymosi mąstymo elemente. Nes idėja, kuri mąstoma jos rimtyje, veikiausiai nepriklauso laikui; mąstyti ją kaip rimtį, laikytis jos kaip netarpiško dalyko – tai reiškia laikyti ją vidine įžvalga. Bet idėja kaip konkretybė, kaip skirtumų vienybė iš esmės, kaip minėta, nėra rimtis, o jos esatis iš esmės nėra įžvalga, priešingai, kaip išsiskyrimas savyje, taigi vystymasis, ji pati savyje įgyja esatį ir išoriškumą mąstymo elemente; todėl grynoji filosofija mąstyme pasirodo kaip laike besiskleidžianti egzistencija. Bet pats šis mąstymo elementas yra abstraktus, jis yra atskiros sąmonės veikla. Tačiau dvasia yra ne tik atskira, baigtinė sąmonė, bet ir savyje visuotinė, konkreti dvasia. Šita konkreti visuotinybė apima visus išvystytus būdus ir puses, kuriuose dvasia, remdamasi idėja, sau yra ir tampa objektu. Taigi dvasios mąstantis savęs supratimas kartu yra išsivysčiusios, visuminės tikrovės pripildyta pažanga, kuri skinasi kelią ne individo mąstyme ir pasireiškia ne atskiroje sąmonėje, o pasirodo pasaulinėje istorijoje kaip savo formų turtingumu save atskleidžianti visuotinė dvasia. Todėl šitam vystymuisi būdinga tai, kad viena idėjos forma, viena jos pakopa įsisąmoninama vienos tautos, ir *šita* tauta bei *šitas* laikas išreiškia tik *šitą* formą, kurioje tauta sukuria savo uni-

versumą ir užtikrina savo padėtį; o aukštesnė pakopa po daugelio šimtmečių iškyla kitoje tautoje.

Taigi jei mes laikysimės šitų konkretybės ir vystymosi apibrėžčių, tai įvairumo prigimtis įgys visiškai kitą prasmę, ir tada tauškalai apie filosofijų skirtingumą kaip apie sustingusius, nepajudinamus, galutinai atsijusius dalykus iškart neteks bet kokio pagrindo ir bus atmesti. Puikybė mano, kad tokie tauškalai – tai neįveikiamas ginklas prieš filosofiją ir, didžiuodamasi tokiomis varganomis apibrėžtimis (tikrai elgetiškas išdidumas!), praranda net tą menką dalyką, kurį turi ir žino, – šiuo atveju įvairovę, skirtingumą. Juk tai kategorija, kurią kiekvienas supranta, kuri niekam nekelia abejonių, taigi yra žinoma, ir kiekvienas mano, kad jeigu jis ją turi ir ja naudojasi, tai jau savaime aišku, kad jis žino, kas tai yra. Bet tie, kurie įvairovę laiko absoliučiai nekintama apibrėžtimi, nežino jos prigimties ir dialektikos. Įvairovė srūva, ji iš esmės turi būti suvokiama kaip judanti vystymesi – kaip praeinantis jo momentas. Konkreti filosofijos idėja yra vystymosi veikla, atskleidžianti joje slypinčius skirtumus. Šitie skirtumai yra mintys apskritai, nes mes kalbame apie vystymąsi mąstyme. Idėjoje glūdintys skirtumai teigiami kaip mintys; tai pirma. Antra – šitie skirtumai turi atsirasti, vienas čia, kitas ten. Kad jie tai galėtų, jie turi būti visuma, visybė, juose turi būti idėjos visybė. Tik tai, kas konkretu, yra ta tikrovė, kurioje glūdi skirtumai; todėl skirtumai būna kaip visiškos formos.

Toks visiškas minties įforminimas (Gestaltung) yra filosofija. Bet kiekvienoje skirtingoje filosofijoje glūdinti idėja būna savitos formos. Galima pasakyti: forma nesvarbu, svarbiausia turinys, idėja. Berods, taip manyti teisinga, kai tariama, kad skirtingose filosofijose idėja glūdi skirtinga forma – ta prasme, kad šios formos esančios atsitiktinės. O iš tikrųjų jos yra labai svarbios. Šios formos yra ne kas kita, o pamatiniai pačios idėjos skirtumai; idėja tik juose yra tai, kas ji yra, taigi jai jie yra esminiai, jie yra idėjos turinys. Turi-

nys išsiskaido ir taip būna kaip forma. Bet apibrėžčių įvairovė, kuri čia iškyla, esti ne neapibrėžta, o būtina; formos integruojasi į visuminę formą. Tai pamatinės idėjos apibrėžtys; visos kartu jos sudaro visumą. Kadangi tos apibrėžtys yra išsiskaidžiusios, tai jos susijungia ne savyje, o mumyse, kurie jas stebime.

Kiekviena sistema turi vieną apibrėžtį, tačiau negalimas daiktas, kad ji būtų atskirta nuo kitų apibrėžčių. Visas apibrėžtis turi ištikti jų likimas, – jos sujungiamos viena su kita ir pažeminamos į momentų lygmenį. Būdas, kuriuo kiekviena iš jų teigia save kaip savarankišką, vėl įveikiamas; po ekspansijos prasideda kontrakcija – atkuriama vienybė, iš kurios jos buvo kilusios. Tai trečia, ir tai savo ruožtu gali būti tik tolesnio vystymosi pradžia. Gali atrodyti, kad šitas judėjimas nusitęsia į begalybę. Bet jis turi absoliutų tikslą, ir tai mums paaiškės vėliau. Tenka padaryti daugybę posūkių, kol dvasia, įsisąmonindama save, save išlaisvina. Vadovaujantis šituo vieninteliu vertingu požiūriu į filosofijos istoriją, turi būti tyrinėjama save suvokiančio proto šventovė. Ją protingai pastatė vidinis meistras, ir pastatė ne taip, kaip žydai arba masonai stato Saliamono šventyklą.

Didžioji prielaida, kad ir šituo požiūriu pasaulyje viskas vyko protingai, ta prielaida, kuri filosofijos istorijai suteikia tikrą interesą, yra ne kas kita, o tikėjimas Apvaizda, tik kitokiu būdu. Geriausia pasaulyje yra tai, ką sukuria mintis. Todėl nederėtų manyti, kad protas yra tik gamtoje, o ne dvasios pasaulyje. Tas, kuris įvykius dvasios srityje – o tai yra filosofijos sritis – laiko atsitiktiniais, rimtai netiki dieviškuoju pasaulio valdymu, ir jo tikėjimas Apvaizda yra tuščios šnekos.

Žinoma, reikia daug laiko – šiuo atveju laiko trukmė gali stebinti, – kad dvasia galėtų sukurti filosofiją. Jei laiko trukmė apskritai negali nepriblokšti, tai ji juoba stebina paviršutiniškai samprotaujančius žmones, taip kaip stebina dy-

dis erdvių, apie kurias kalbama astronomijoje. O kai kalbama apie pasaulinės dvasios lėtumą, nereikia užmiršti, kad jai nebūtina skubėti ir kad ji turi pakankamai laiko – „tūkstantis metų – kaip viena diena"; ji turi laiko, nes ji pati anapus laiko, nes ji amžina. Vienadieniai efemerai pristinga laiko ir nepasiekia daugybės savo tikslų (o kas nemiršta taip ir nespėjęs pasiekti savo tikslų?). Dvasiai užtenka ne tik laiko – juk ne tik laiką būtina eikvoti sąvokai įgyti, – ši kainuoja ir daugelį kitų dalykų. Jai nesvarbu net tai, kad ji šitam savęs įsisąmoninimo darbui panaudoja ne vieną žmonių kartą, kad ji panaudoja ir tai, kas kyla, ir tai, kas smunka. Ji pakankamai turtinga, kad galėtų taip išlaidauti, ji dirba savo darbą stambiu mastu, jai užtenka tautų ir individų tokiam eikvojimui. Pasak banalaus teiginio: gamta į savo tikslą eina trumpiausiu keliu; tai teisinga, tačiau dvasios kelias – tai tarpinės grandys, apylanka. Laikas, pastangos, sąnaudos – šitokios baigtinio gyvenimo apibrėžtys šiuo atveju netinka. Mums taip pat nevalia nekantrauti dėl to, kad tas ar kitas ypatingas dalykas negali atsirasti jau dabar, kad šito ar ano dalyko dar nėra; pasaulinės istorijos pažanga neskubi.

b. Pritaikymas filosofijos istorijos traktavimui

Pirmoji išvada iš to, kas pasakyta, yra ta, kad filosofijos istorijos visetas yra savyje būtina, nuosekli pažanga; ji yra savyje protinga ir savo idėjos apibrėžta. Įžengus į filosofiją, atsitiktinumo reikia atsisakyti. Sąvokos vystymasis yra būtinas procesas ir filosofijoje, ir jos istorijoje. Valdantysis pradas čia yra vidinė formų dialektika. Baigtiniai dalykai dar nėra tikri, tokie, kokie turėtų būti; kad jie egzistuotų, būtinas apibrėžtumas. Bet vidinė idėja suardo šitas baigtines formas. Filosofija, kuri neturi absoliučios, turinį atitinkančios formos, turi pasitraukti, nes jos forma yra netikra. *A priori* pažanga yra būtina. Šitai filosofijos istorija patvirtina savo pavyzdžiu.

Antroji apibrėžtis, kuri plaukia iš ankstesnio nagrinėjimo, yra ta, kad kiekviena filosofija buvo ir tebėra būtina, nė viena iš jų neišnyko, o visos jos išliko filosofijoje kaip tvirtinantys visumos momentai. Bet mes turime skirti šių filosofijų ypatingą principą kaip tokį nuo to principo realizavimo visoje pasaulėžiūroje. Principai išliko, naujausioji filosofija yra visų ankstesnių principų rezultatas, todėl nė viena filosofija nėra paneigta. Tai, kas buvo paneigta, yra ne ankstesnės filosofijos principas, o tai, kad šitas principas yra galutinis dalykas, absoliuti apibrėžtis. Pavyzdžiui, atomistinė filosofija priėjo prie apibrėžties, kad atomas yra absoliutas, kad jis yra nedalomas vienis, o tai pagal gilesnį požiūrį reiškia individualumą, subjektyvumą; kadangi grynasis vienis yra abstrakti būtis sau, tai absoliutas suprantamas kaip be galo daug vienių. Atomistinis principas buvo paneigtas, mes nesame atomistai. Dvasia taip pat yra sau esantis vienis, atomas, bet tai yra skurdi apibrėžtis. Toks vienis neišreiškia absoliuto, bet šis principas irgi išliko, tik jis nebėra visa absoliuto apibrėžtis. Toks neigimas būdingas visiems vystymosi procesams. Medžio vystymasis yra sėklos neigimas, žiedai paneigia lapus, parodo, kad jie nėra aukščiausia ir tikra medžio egzistencija. Galop žiedus paneigia vaisius, tačiau pastarasis negali įgyti tikrovės, nepraėjęs visų ankstesniųjų pakopų. Taigi požiūryje į tam tikrą filosofiją turi būti ir teigimas, ir neigimas, tik tada mes su ta filosofija elgsimės teisingai. Teigimas atpažįstamas vėliau, ir gyvenime, ir moksle; paneigti lengviau negu pateisinti.

Trečia, mes ypač apsiribosime principų nagrinėjimu. Kiekvienas principas vyravo tam tikrą laiką; pasaulėžiūros viseto išdėstymas šia forma vadinamas filosofine sistema. Su šiuo viseto išdėstymu taip pat būtina susipažinti. Bet kai principas dar abstraktus, nepakankamas, jis negali būti orientyras, padedantis suvokti formas, kurios priklauso mūsų pasaulėžiūrai. Pavyzdžiui, skurdi vienio apibrėžtis nepajėgia išsakyti dvasios gelmės. Kartezijaus apibrėžtys yra to-

kios, kad labai gerai tinka mechanizmams, bet tik jiems; o kitų pasaulėžiūros sričių, pavyzdžiui, augalų ir gyvūnų pasaulio, vaizdavimas su jų pagalba netenkina, todėl jis yra neįdomus. Todėl mes nagrinėjame tik šių filosofijų principus, o konkrečiose filosofijose turime atsižvelgti ir į pagrindines išvadas bei taikymą. Filosofijos, kurių principas vaidina ne svarbiausią vaidmenį, yra nenuoseklios; jose gali būti gerų įžvalgų, bet šios prasilenkia su jų principais. Antai Platono„Timajuje" regime gamtos filosofiją, kurios pateikimas empirijos požiūriu yra skurdus, nes jos principas tam buvo nepakankamas; už gilias įžvalgas, kurių čia netrūksta, mes turime būti dėkingi ne principui.

Ketvirta. Iš viso to apie filosofijos istoriją galima pasakyti, kad joje, nors ji ir yra istorija, mes turime reikalą ne su praeities dalykais. Šios istorijos turinys yra moksliniai protingumo produktai, o jie nėra trumpaamžiai dalykai. Tai, kas šiame lauke sukuriama, yra tiesa, o tiesa yra amžina, ne tokia, kuri vienu laiku egzistuoja, o kitu nebe. Ir kūnai dvasių, kurios yra šios istorijos veikiantieji asmenys, ir jų laikinas gyvenimas (tai išoriniai filosofų likimai) jau praėjo, bet jų kūriniai (mintys, principai) nenuėjo jų pėdomis, nes protingas tų kūrinių turinys nėra jų vaizduotės sukurtas, nėra jų išgalvotas pramanas. (Filosofija nėra somnambulizmas, ji greičiau yra budriausia sąmonė.) Tų veikiančiųjų asmenų visas nuopelnas yra tas, kad tai, kas protinga savaime, jie ištraukė iš dvasios gelmių, kur šie dalykai iš pradžių egzistuoja tik kaip substancija, kaip vidinė esmė, – į dienos šviesą ir perkėlė į sąmonę, į žinojimą; tai tarsi laipsniškas pabudimas. Todėl šių herojų nuopelnai ne tik sukrauti prisiminimų šventovėje kaip praeities vaizdai, bet ir būna dabar, yra tokie pat dabartiški, tokie pat gyvi kaip tada, kai atsirado. (Principas nepraėjo; mes patys jame turime būti dabartiški.) Tai padariniai ir kūriniai, kurių nesugriovė ir nesunaikino vėliau pasirodžiusieji. Elementas, kuriame jie išlieka, yra ne drobė, ne marmuras, ne popierius, ne vaizduotė ar atmin-

tis, patys laikini arba laikinumą auginantys elementai, – toks elementas yra mąstymas (sąvoka), nepraeinanti dvasios esmė, kurios nepasiekia nei kandys, nei vagys. Mąstymo užpelnas kaip mąstymo sugestija yra pati dvasios būtis. Todėl šitas pažinimas nėra mokslingumas, tai ne žinios apie mirusius, palaidotus ir sutrūnijusius dalykus; filosofijos istorija turi reikalą su tuo, kas nesensta, kas dabartiška ir gyva.

c. Tikslesnis filosofijos istorijos palyginimas su pačia filosofija

Mes galime pasisavinti visus lobius, pasklidusius po įvairius laikus. Nagrinėjant filosofijų eilę, būtina parodyti, kokiu būdu ji yra paties filosofijos mokslo sistema. Galima manyti, kad filosofijos tvarka idėjos pakopose yra kitokia negu toji, pagal kurią šios sąvokos atsirado laike. Apskritai paėmus, tvarka yra ta pati, nors nereikėtų išleisti iš akių vieno skirtumo. Pradžia yra tai, kas yra savaime, kas netarpiška, abstraktu, visuotina, kas dar nepažengę pimyn. Tai, kas labiau konkretu ir labiau turtinga, atsiranda vėliau; pirminiai dalykai yra labiausiai neturtingi apibrėžčių. Gali atrodyti, kad tai prieštarauja pradiniam įspūdžiui, bet filosofiniai vaizdiniai dažnai būna tikros priešingybės tam, kas, kaip manoma, turėtų atsispindėti įprastiniame vaizdinyje, tačiau šito nenorima pastebėti. Galima pamanyti, kad tai, kas yra pati pradžia, yra tai, kas konkretu. Antai vaikas jau savo prigimties pradine visybe yra konkretesnis. Mes įsivaizduojame, kad vyras yra apribotas, jau nebe visybiškas, gyvena abstraktų gyvenimą. Vyras vadovaujasi apibrėžtais tikslais, veikia ne visa siela ir ne visa širdimi, o yra išsiskaidęs į daugybę abstrakčių atskirybių; priešingai, vaikas, jaunuolis veikia iš visos širdies. Jausmas ir žiūra yra pirmas dalykas, mąstymas – paskutinis, todėl jausmas mums atrodo konkretesnis negu mąstymas, abstraktumo, bendrybių veikla. Iš tikrųjų yra priešingai. Žinoma, juslinė sąmonė apskri-

tai konkretesnė, ir nors ji skurdžiausia mintimis, bet turtingiausia turiniu. Taigi gamtinę konkretybę turime skirti nuo minties konkretybės, kuri savo ruožtu yra skurdi juslumo požiūriu. Vaikas yra abstrakčiausias, taigi skurdžiausias minčių; lyginant su tuo, kas gamtiška, vyras yra abstraktus, bet mąstymo atžvilgiu jis yra konkretesnis negu vaikas. Tiesa, vyro tikslas yra abstraktus, nes yra bendro pobūdžio, – pavyzdžiui, išmaitinti savo šeimą arba tvarkyti tarnybinius reikalus; bet jis prisideda prie didelės, organiškos visumos, palaiko ją, jai vadovauja; vaiko veiksmuose vyrauja vaikiškas *Aš*, ir vyrauja dabar, šiuo momentu, o jaunuolio veiksmų pagrindinis tikslas yra subjektyvus lavinimasis ar tiesiog dykinėjimas. Taigi mokslas yra konkretesnis negu žiūra.

Jeigu visa tai pritaikysime įvairioms filosofijos formoms, tai prieisime prie išvados, kad, *pirma*, pradinės filosofijos yra skurdžiausios ir abstrakčiausios, idėja jose mažiausiai apibrėžta, jos neturiningos ir laikosi tiktai visuotinybėse. Tai būtina žinoti, kad senosiose filosofijose neieškotume daugiau negu jose įmanoma rasti. Todėl neturime iš jų reikalauti tokių apibrėžčių, kurias gali pateikti tik gilesnė sąmonė. Pavyzdžiui, mėginta klausti, ar Talio filosofija yra teistinė, ar ateistinė[6], ar jis pripažino asmenybinį Dievą, ar tik beasmenę visuotinę būtybę. Čia kalbama apie aukščiausios idėjos subjektyvumo apibrėžtį, Dievo asmenybės sąvoką. Toks subjektyvumas, kurio samprata būdinga mums, yra daug turtingesnė, daug intensyvesnė, todėl daug vėlesnė sąvoka, kurios senuosiuose laikuose apskritai neverta ieškoti. Fantazijoje ir vaizduotėje graikų dievai yra asmenybiški, toks pat yra ir vienas Dievas žydų religijoje, bet fantazijos vaizdinys ir tai, kas sugaunama gryna mintimi bei sąvoka, yra visai skirtingi dalykai. Jeigu remsimės dabartiniu vaizdiniu, tai, matuodami šiuo gilesniu vaizdiniu, kokią nors senąją filosofiją pagrįstai galėsime vadinti ateizmu. Tačiau toks pavadinimas bus lygiai taip pat klaidingas, nes mintys, pradžios mintys, dar negalėjo būti taip išvystytos kaip dabar, kada

mes regime šitą jų išvystymą. Atrodo, kad gilumas reiškia intensyvumą, bet juo dvasia intensyvesnė, juo ji ekstensyvesnė, juo ji išsklidesnė. Didumas čia yra prieštaros, atskyrimo stiprumas; didesnė galia įveikia didesnį skyrimąsi.

Iš šitos išvados tiesiogiai plaukia, kad – jeigu vystymosi procesas yra vis tolesnis apibrėžimas, o šis yra idėjos įsigilinimas į save ir savęs suvokimas, – vėlesnė, jaunesnė, naujesnė filosofija yra labiausiai išvystyta, turtingiausia ir giliausia. Joje išsaugota ir glūdi viskas, kas iš pradžių atrodo jau praėję, – ji turi būti visos istorijos veidrodis. Tai, kas ankstyviausia, yra abstrakčiausia, nes tas pradinis dalykas dar nėra pažengęs pirmyn; paskutinis pavidalas, kuris atsiranda iš šito judėjimo kaip nepaliaujamo apibrėžimo, yra konkrečiausias. Ši išvada nereiškia, ir tai galima pasakyti pirmučiausia, kad mūsų laiko filosofija yra pranašesnė; juk visais tais išdėstytais dalykais norima pasakyti, kad vėlesnių laikų toliau pažengusi filosofija iš esmės yra mąstančios dvasios ankstesnių darbų rezultatas, kad ją pašaukė ir sudaigino tie ankstesni požiūriai, taigi kad ji neprasikalė viena pati savaime.

Kita išvada, kurią čia irgi būtina paminėti, yra ta, kad nereikia bijoti pasakyti tai, kas išplaukia iš pačios dalyko prigimties, – kad idėja, taip kaip ji suvokiama ir vaizduojama *naujausioje* filosofijoje, yra labiausiai išvystyta, turtingiausia ir giliausia. Aš tai primenu todėl, kad pavadinimas nauja, naujesnė, naujausia filosofija labai paplito. Tie, kurie mano, kad jie tokiu įvardijimu kažką pasako, juoba lengva ranka galėtų ir nukryžiuoti, ir palaiminti daugelį filosofijų, juo labiau jie yra linkę ir krintančioje žvaigždėje, ir žvakėje matyti saulę arba paskelbti filosofija kiekvieną plepėjimą, o kaip įrodymą pateikti bent jau tai, kad esti daugybė filosofijų ir kasdien viena iš jų išstumia kitą. Jie net surado kategoriją, kuriai jie priskiria, atrodytų, reikšminga tampančią filosofiją, ir jos dėka su ta filosofija kaip mat susitvarko; jie vadina ją mados filosofija.

Juokdary, tu vadini tai mada,
kai vis iš naujo
Žmogaus dvasia atkakliai švieson
pakilti veržias.

Antroji išvada susijusi su senovės filosofijų traktavimu. Anas požiūris mus turi sulaikyti nuo kaltinimo, galimo mesti šioms filosofijoms, esą jose pasigendama apibrėžčių, kurių jų formavimosi metu dar net nebuvo, taip pat nuo to, kad joms būtų priskiriamos tokios išvados ir teiginiai, kurių jos nedarė ir nemąstė, net jeigu tokie teiginiai iš tikrųjų gali būti išvedami iš šitų filosofijų minčių. Būtina laikytis istorinio požiūrio ir joms priskirti vien tai, ką jos mums tiesiogiai duoda. Daugumoje filosofijos istorijų šito dalyko kaip tik ir trūksta; mes matome, kad jos tam ar kitam filosofui priskiria daugybę metafizinių teiginių, pateikia tokių nurodymų, kurie turi galioti kaip istoriniai duomenys apie to filosofo mintis, nors jis tų minčių niekada negalvojo, nė vienu žodžiu apie jas neužsiminė, ir neišliko jokio tų minčių istorinio pėdsako. Didžiojoje Bruckerio filosofijos istorijoje pateikiama visa eilė – trisdešimt, keturiasdešimt, šimtas – Talio[7] ir kitų filosofų filosofemų, apie kurias tie filosofai niekada nėra užsiminę, nes tai įrodoma istoriškai, taip pat vardijami teiginiai, pastiprinti citatomis iš panašaus sukirpimo samprotavimų, kurių būtų galima ilgai ieškoti. Bruckeris paprastą senovės filosofo teiginį papildo visomis išvadomis ir prielaidomis, kurios, remiantis Wolffo metafizikos samprata, galėtų suponuoti aną filosofinį teiginį ir plaukti iš jo, – ir toks grynas, pats tikriausias pramanas pateikiamas taip, tarsi jis būtų tikras istorinis faktas. Senieji filosofai prašyte prašosi įvelkami į mūsų refleksijos formą. Bet vystymosi pažanga reiškiasi kitaip: epochos, kultūros ir filosofijos kaip tik ir skiriasi tuo, ar tokios refleksijos, tokios minčių apibrėžtys ir sąvokų santykiai jau yra įimti į sąmonę, taigi ar sąmonė jau pasiekė tokį išvystymą, ar dar ne. Filosofijos istorijoje turi-

me reikalą tik su tokia minčių raida ir atskleidimu. Apibrėžtys iš tikrųjų gali plaukti iš esamo teiginio, tačiau visai kas kita, ar jos jau atidengtos, ar ne; šiuo požiūriu svarbu tik tai, ar jau atidengtas viduje glūdintis turinys.

Todėl mes turime vartoti tik pačių filosofų žodžius, išplėtojimas jau yra minties tolesnės apibrėžtys, kurios dar nepriklauso to filosofo sąmonei. Antai Aristotelis sako Talį teigiant, kad visų daiktų pradas (ἀρχή) esąs vanduo. Tačiau pirmasis ἀρχή terminą pavartojo Anaksimandras, todėl Talis dar nežinojo šitos minties apibrėžties; jis žinojo ἀρχή kaip pradžią laike, bet ne kaip pamatinį pradą. Talis į savo filosofiją net neįvedė priežasties sąvokos, o juk pirmosios priežasties sąvoka yra dar tolesnė apibrėžtis. Esama ištisų tautų, kurios šios sąvokos apskritai dar neturi; tam būtina pasiekti aukštą išsivystymo pakopą. Jei apskritai išsimokslinimo skirtumas yra atidengtų minties apibrėžčių skirtumas, tai filosofijai šitas dalykas turi būti dar būdingesnis. Antai, pasak Bruckerio, Talis pasakęs: *Ex nihilo fit nihil*, nes Talis moko, kad vanduo yra amžinas, todėl jis turįs būti priskirtas prie filosofų, kurie neigia kūrimą iš nieko. Bet apie tai Talis – bent jau istoriškai – nieko nežinojo. Taip pat ponas profesorius Ritteris, kuris parašė puikią Jonijos filosofijos istoriją ir kuris, apskritai paėmus, stengiasi jai nepriskirti svetimų, nebūdingų dalykų, vis dėlto Taliui, atrodo, priskyrė daugiau negu istorija leistų manyti. Jis sako[8]: „Todėl tą požiūrį į gamtą, kurį randame Talio veikaluose, turime pripažinti dinamišku. Jis traktavo pasaulį kaip visa apimantį gyvūną, kuris išsivystė iš sėklos kaip visi gyvūnai, ir šita sėkla, kaip ir visų gyvūnų, buvo drėgna arba vanduo. Taigi pagrindinis Talio požiūris yra tas, kad pasaulis yra gyva visuma, kuri išsivystė iš vieno gemalo ir kuri kaip gyvūnai palaiko gyvybę jų pirmykštei esmei tinkamu maistu"[9]. Tai jau visai kas kita, negu kalbėjo Aristotelis. Senovės autoriai nepaliko liudijimų, kad Talis taip būtų kalbėjęs. Tokia išvada peršasi, bet istoriškai jos neįmanoma patvirtinti. Nevalia, remiantis tokio-

mis išvadomis, versti tam tikrą senovės filosofiją dalyku, kuris visiškai skiriasi nuo to, kas jis yra iš tikrųjų.

Trečia, kaip mąstymo loginėje sistemoje kiekvienas jos darinys turi savo vietą, nuo kurios tik ir priklauso jo reikšmingumas, kaip šitas darinys tolesnėje raidoje pažeminamas ir paverčiamas vienu iš subordinuotų momentų, taip ir kiekviena filosofija visumos eigoje yra viena iš ypatingų vystymosi pakopų ir turi savo apibrėžtą vietą, nuo kurios priklauso jos tikroji vertė ir reikšmė. Remiantis šituo apibrėžtumu, iš esmės turi būti suprantamas jos ypatingumas, atsižvelgiant į šitą vietą, ji turi būti vertinama, nes tik šie dalykai sąlygoja teisingą požiūrį į filosofiją. Kaip tik todėl iš jos negalima reikalauti ir laukti daugiau, negu ji įstengia duoti. Iš jos negalima tikėtis, kad ji patenkins tai, ką gali patenkinti tik tolesnė pažinimo raida. Mes neturime viltis, kad senovėje surasime atsakymus į klausimus, kuriuos kelia mūsų sąmonė, dabarties pasaulio interesai. Tokie klausimai supònuoja tam tikrą minties vystymosi lygmenį. Kaip tik todėl, kad kiekviena filosofija yra tam tikros vystymosi pakopos išraiška, ji priklauso savo laikui ir nėra laisva nuo jo ribotumo. Individas yra savo tautos, savo pasaulio sūnus, jis gali pūstis kiek tinkamas, bet vis tiek neperžengs šių ribų. Juk jis priklauso visuotinei dvasiai, kuri yra jo substancija ir esmė. Kaip jis galėtų iš jos išeiti? Juk filosofija mąstymu kaip tik ir suvokia tą visuotinę dvasią. Filosofija yra dvasios savęs pačios mąstymas, taigi jos apibrėžtas substancinis turinys. Kiekviena filosofija yra tam tikro laiko filosofija, ji yra dvasios vystymosi visos grandinės grandis; taigi ji gali patenkinti tik tuos interesus, kurie atitinka jos laiką.

Bet dėl šios priežasties kiekviena ankstesnė filosofija nepatenkina dvasios, kurioje jau glūdi giliau apibrėžta sąvoka. Tai, ką dvasia nori joje surasti, yra ši sąvoka, kuri jau yra jos vidinė apibrėžtis bei jos esaties šaknis ir kuri suvokiama kaip mąstymo objektas; dvasia nori pažinti save pačią. Bet šitokios apibrėžties idėjos ankstesnėje filosofijoje dar nesa-

ma. Taip, Platono, Aristotelio ir t. t. filosofija, visos filosofijos, visada ir dabar yra gyvos savo principais, tačiau filosofija nebėra tokios formos ir tokios pakopos, kokioje buvo Platono ir Aristotelio filosofija. Mes negalime likti prie jų, jų neįmanoma atgaivinti. Todėl šiandien nebegali būti platonikų, aristotelininkų, stoikų ar epikūrininkų. Šių filosofijų atgaivinimas reikštų išsimokslinusios, giliau į save įžengusios dvasios sugrįžimą į ankstesnę pakopą. Tačiau ji neleis su savimi taip pasielgti, tai būtų neįmanoma, tai būtų tokia pat kvailystė, kaip ši, jei vyras panorėtų tapti jaunuoliu arba jaunuolis vaiku ar kūdikiu, nors ir vyras, ir jaunuolis, ir vaikas yra tas pats individas. Mokslų atgimimo laikas, nauja žinijos epocha, prasidėjusi XV ir XVI amžiais, ne tik pažadino senųjų filosofijų studijas, bet ir siekimą jas atgaivinti. Marsilijus Fičinas buvo platonikas, Kozimas Medičis net įsteigė platoniškosios filosofijos akademiją (su profesoriais) ir jos vadovu paskyrė Fičiną. Buvo ir grynų aristotelininkų, pavyzdžiui, Pomponacis; Gassendis vėliau atkūrė epikūrininkų filosofiją ir filosofavo pagal Epikūrą fizikoje, Lipsijus norėjo būti stoikas ir t. t. Apskritai remtasi priešingybės požiūriu: senoji filosofija ir krikščionybė, iš kurios ir kurioje dar nebuvo išsivysčiusi savarankiška filosofija, laikytos tokios skirtingos, kad manyta, jog krikščionybėje negalinti išsivystyti savarankiška filosofija, kad tai, ką krikščionybėje arba, lyginant su krikščionybe, galima laikyti filosofija, esanti viena iš tų senovės filosofijų, į kurias šiuo požiūriu vėl buvo atsigręžta. Bet mumijos, atsidūrusios tarp gyvųjų, subyra. Dvasia jau seniai gyveno savyje substanciškesnį gyvenimą, seniai buvo sunokinusi savyje gilesnę savęs pačios sąvoką, todėl jos poreikis savo mąstymui buvo aukštesnis už tą, kurį galėjo patenkinti anos filosofijos. Todėl tokį atgaivinimą reikia vertinti kaip tarpinę stotį, kurioje pasisavinamos sąlygotos ankstesnės formos, kaip pakartotinį kopimą būtinomis raidos pakopomis, o šis dvasiai dabar visai svetimų principų mėgdžiojimas ir kartojimas (mokymasis iš naujo), ku-

rio griebiamasi po tokio ilgo laiko tarpo, istorijoje yra trumpalaikis, be to, dar ir vykstantis mirusia kalba reiškinys. Tokio pobūdžio dalykai – tik vertimai, bet ne originalai, o dvasia pasitenkina tik pažindama savo pačios ištakas.

Jeigu naujausiais laikais vėl kviečiama grįžti prie kokio nors senovės filosofijos požiūrio ir ypač rekomenduojama Platono filosofija kaip gelbėjimo priemonė, kaip išeitis iš vėlesnių laikų visokiausių komplikacijų, tai toks grįžimas – jau nebe anas nuoširdus pirmasis sugrįžimas. Šitas patarimas būti kukliems ištryško iš tos pačios versmės kaip ir siūlymas dabartinei šviesuomenei grįžti į Šiaurės Amerikos laukinių būklę, į jų papročius ir atitinkamų vaizdinių pasaulį arba kaip siūlymas vėl priimti Melchizedeko religiją, kurią Fichte (rodos, savo knygoje „Žmogaus paskirtis") pavadino gryniausia ir paprasčiausia, todėl, anot jo, mes turėtume prie jos sugrįžti. Tokioje atžangoje negalima nepastebėti pradžios ir nepajudinamo atramos taško ilgesio; tačiau pastarojo reiktų ieškoti mąstyme ir pačioje idėjoje, o ne tam tikroje autoritarinėje formoje. Antra vertus, išsivysčiusios, praturtėjusios dvasios grįžimą į tokio pobūdžio paprastumą, t. y. į abstraktumą, į abstrakčią padėtį arba abstrakčias mintis, galima laikyti tik priebėga, kurioje gelbstisi bejėgystė, nesijaučianti pajėgi susidoroti su turtinga vystymosi medžiaga, matoma priešais save ir keliančia mąstymui reikalavimą pasisavinti ją, įsigilinti į ją ir ją suvienyti; bėgdamas nuo turtingumo, bejėgiškumas ieško išeities skurde.

Iš to, kas pasakyta, aiškėja, kodėl tų, kurie atsigręžia į senovę, norėdami ją padaryti savo filosofijos šaltiniu (nesvarbu, ar juos į tai pastūmėjo ypatingos rekomendacijos, ar patraukė Platono, apskritai visos senovės filosofijos šlovė), – tokios studijos nepatenkina ir kodėl jie jas užmeta kaip nepasiteisinusias. Tokios į senovės filosofiją dedamos viltys gali pasiteisinti tik iš dalies. Būtina žinoti, ko mes ieškome senovės arba kokio nors kito apibrėžto laiko filosofijoje, ar bent žinoti, kad tokiose filosofijose mes susiduriame su tam tik-

ra mąstymo vystymosi pakopa ir kad jose yra įsisąmonintos tik tos dvasios formos ir reikmės, kurios išsitenka šioje pakopoje. Naujųjų laikų dvasioje glūdi gilesnės idėjos, kurioms pažadinti reikia kitokios aplinkos ir sąlygų negu abstrakčioms, neaiškioms ir miglotoms senovės mintims. Pavyzdžiui, Platono filosofijoje į klausimus apie laisvės prigimtį, nedorybės ir blogio kilmę, Apvaizdą ir t. t. nepateikiamas galutinai aiškus filosofinis atsakymas. Apie šiuos dalykus iš jo labai gražaus aiškinimo galima įgyti arba populiarių dievobaimingų pažiūrų, arba prieiti prie išvados, kad filosofija tuos dalykus turi apeiti lankstu arba kad ji turi traktuoti blogį, laisvę tik kaip neigiamus dalykus. Bet nei vienas, nei kitas požiūris nebegali patenkinti dvasios, jei jau tokie klausimai jai iškilo, jei savimonės prieštaravimas joje taip sustiprėjo, kad ji priversta gilintis į tokius interesus. Tas pat pasakytina ir apie tokius klausimus kaip pažinimo galia, subjektyvumo ir objektyvumo priešybė, nes jie Platono laikais dar nebuvo iškilę. *Aš* savyje savarankiškumas, jo būtis sau Platonui buvo svetimi. Žmogus dar nebuvo taip sugrįžęs į save, dar neteigė savęs sau. Tiesa, subjektas buvo laisvas individas, bet jis save pažinojo tik kaip vieningą su savo esme. Atėnietis suvokė save kaip laisvą, Romos pilietis, *ingenuus*, buvo laisvas. Tačiau kad žmogus savaime ir sau yra laisvas, laisvas savąja substancija, kaip žmogus gimęs laisvas – to nežinojo nei Platonas, nei Aristotelis, nei Ciceronas, nei romėnų teisininkai, nors tik ši sąvoka yra teisės šaltinis. Tiktai krikščionybės principe individuali, asmenybinė dvasia iš esmės įgyja begalinę, absoliučią vertę; Dievas nori, kad visi žmonės būtų išgelbėti. Krikščionių religija atnešė mokslą, kad prieš Dievą visi žmonės laisvi, kad Kristus žmones išlaisvino, kad jie prieš Dievą lygūs ir išlaisvinti krikščioniškajai laisvei. Šitos apibrėžtys padaro laisvę nepriklausomą nuo kilmės, luomo, išsilavinimo ir t. t., ir vėlesniems laikams tai buvo labai daug, – bet jos dar skiriasi nuo tos apibrėžties, pagal kurią pati žmogaus sąvoka jį nusako kaip laisvą. Šitos

apibrėžties nuojauta buvo varomoji paskata ištisus šimtmečius, ištisus tūkstantmečius, ši paskata sukėlė milžiniškus perversmus; tačiau sąvoka, įžvalga, kad žmogus iš prigimties yra laisvas, šitas jo paties savęs žinojimas yra nesenas.

B. FILOSOFIJOS SANTYKIS SU KITOMIS SRITIMIS

Filosofijos istorija turi pateikti šį mokslą laiko ir individualybių pavidalu, kurie yra jos statinio pradžia. Tačiau toks pateikimas turi atsiriboti nuo išorinės laiko istorijos ir neišleisti iš akių tik bendro tautos ir laiko charakterio bei bendros būklės. Bet iš tikrųjų pati filosofijos istorija yra šis charakteris ir net aukščiausia jo viršūnė. Ji kuo glaudžiausiai susijusi su šiuo charakteriu, o tam tikro laiko apibrėžta filosofijos forma pati yra tik viena iš jo pusių, vienas iš jo momentų. Dėl šito itin glaudaus ryšio būtina tiksliau nagrinėti ir tai, koks yra filosofijos santykis su jos istorine aplinka, ir ypač tai, kas jai būdinga, į ką tik ir būtina atkreipti dėmesį, atsiejus visa kita, nors ir kaip tai būtų jai artima ir giminiška. Šitas ne tik išorinis, bet ir esminis ryšys yra dvilypis, taigi tą dvilypumą mes ir aptarsime. Viena vertus, tai, tiesą sakant, istorinė šio ryšio pusė, antra vertus, tai dalykų ryšys, filosofijos ryšys su religija ir t. t.; iš to mes įgysime tikslesnį pačios filosofijos supratimą.

1. Istorinė šio ryšio pusė

Paprastai sakoma, kad būtina nagrinėti politinius santykius, religiją ir t. t., nes jie padarė didelę įtaką tam tikro meto filosofijai, o filosofija savo ruožtu irgi padarė įtaką šioms sąlygoms. Bet jeigu pasitenkinsime tokiomis kategorijomis kaip „didelė įtaka", tai tada abi puses susiesime išoriniu ry-

šiu ir vadovausimės požiūriu, kad jos abi yra savarankiškos. Tačiau šiuo atveju mes turime nagrinėti tą santykį kitos kategorijos požiūriu, o ne pagal šio santykio pusių įtaką ir poveikį viena kitai. Esminė kategorija šiuo atveju yra visų šių skirtingų darinių vienybė, nes šiais skirtingais momentais reiškiasi ir skleidžiasi viena dvasia.

a. Išorinė, istorinė filosofavimo sąlyga

Visų pirma pastebėtina, kad tam, jog filosofavimas apskritai galėtų vykti, būtina tam tikra tautos dvasinės kultūros pakopa. „Tik po to, kai buvo pasirūpinta gyvenimo reikmėmis, pradėta filosofuoti", – sako Aristotelis[10]; kadangi filosofija yra laisva, nesavanaudiška veikla, tai iš pradžių turi išnykti geismų baimė, sustiprėti, iškilti, įsitvirtinti dvasia savyje, turi būti įveiktos aistros, turi pažengti priekin sąmonė, kad būtų galvojama apie visuotinius dalykus. Todėl filosofiją galima pavadinti tam tikra prabanga, nes prabanga laikomi tie pomėgiai ir užsiėmimai, kurie nepriklauso išorinei būtinybei kaip tokiai. Juk, šiaip ar taip, be filosofijos galima apsieiti. Bet kitas klausimas, ką mes vadiname būtinu dalyku. Dvasios požiūriu filosofiją galima teigti kaip būtiniausią būtinybę.

b. Istorinis dvasinio poreikio filosofuoti atsiradimas

Nors filosofija kaip mąstymas, kaip laiko dvasios suvokimas yra aprioriška, ji iš esmės yra ir rezultatas, nes mintis yra reziumuojanti, sukurta, ji yra gyvybingumas, veikla, kuri pati save steigia. Veikloje glūdi esminis neigimo momentas, nes steigimas kartu yra naikinimas; kad filosofija pati save steigtų, jos pradinis taškas turi būti tai, kas gamtiška (das Natürliche). Filosofija atsiranda tuo metu, kai tautos dvasia nusimeta pirmykščio gamtiško gyvenimo (des ersten Natur-

lebens) abejingą bukumą, nusikrato karšto intereso požiūrio, taigi kai ji daugiau nebesiorientuoja į atskirybę. Dvasia peržengia savo gamtinio pavidalo ribas, ji nuo savo realaus dorovingumo ir gyvybinės jėgos pasuka į reflektavimą ir suvokimą. Rezultatas būna tas, kad ji užsipuola bei išklibina šį substancinį egzistavimo būdą, šį dorovingumą, šį tikėjimą, todėl ateina prapulties metas. Dvasiai toliau rutuliojantis, mintis susitelkia savyje. Galima sakyti – kai tauta apskritai išeina iš savo konkretaus gyvenimo, kai luomai atsiskiria bei išsisluoksniuoja, o tauta artėja prie savo pražūties, kai atsiradęs lūžis atidalija vidinį siekį ir išorinę tikrovę, kai religijos ir t. t. ankstesnės formos jau nebetenkina, kai dvasia abejingai nusigręžia nuo savo gyvybinės egzistencijos arba nepatenkinta tūno joje, kai paprotinis gyvenimas irsta, – tada pradedama filosofuoti. Dvasia ieško prieglobsčio mintyje ir kaip tikrovės pasaulio priešpriešą susikuria minties karalystę.

Taigi filosofija yra susitaikymas su prapultimi, į kurią pastūmėjo mintis. Filosofija prasideda žlungant realiam pasauliui; kai ji pasirodo su savo abstrakcijomis, viską piešdama niūriomis spalvomis, jaunystės ir gyvybingumo gaiva jau būna išblėsusi; filosofijos nešamas susitaikymas yra susitaikymas ne tikrovėje, o idealiame pasaulyje. Filosofai Graikijoje laikėsi nuošaliai nuo valstybės reikalų, žmonės juos vadino dykinėtojais, nes jie buvo pasitraukę į minčių pasaulį.

Tai yra esminė apibrėžtis, kurią patvirtina pati filosofijos istorija. Antai joniečių filosofija radosi žlungant joniečių valstybėms Mažojoje Azijoje. Sokrato ir Platono nebedžiugino Atėnų valstybės gyvenimas, kuris tuo metu jau smuko; Platonas mėgino sukurti geresnę valstybę Dionisijo valdose. Taigi Atėnuose filosofijos pabudimo laikas sutampa su atėniečių tautos žlugimu. Romoje filosofija plėtojosi žlungant tikram romėniškam gyvenimui, respublikai, ir įsigalint Romos imperatorių despotizmui – tuo metu, kai pasaulį už-

griuvo nelaimės ir pradėjo silpti politinis gyvenimas, kai ligtolinis religinis gyvenimas pašlijo, kai viskas pradėjo irti ir įsigalėjo naujovių siekis. Su Romos imperijos, kuri buvo tokia didelė, turtinga ir prašmatni, tik jos vidus negyvas, žlugimu yra susijusi aukštoji ir aukščiausioji senosios filosofijos pakopa – Aleksandrijos neoplatonikų filosofija. Lygiai taip pat XV bei XVI amžiais, kai viduramžių germanų gyvenimas įgijo kitą formą ir praraja atskyrė valstybę ir Bažnyčią (anksčiau politinis gyvenimas dar nebuvo atsiskyręs nuo religijos, o valstybė jei ir kovojo su Bažnyčia, tai pastaroji vis dėlto viešpatavo), pradėta mokytis filosofijos, o vėliau, naujaisiais laikais, ji jau tapo savarankiška. Taigi filosofija asiranda tik tam tikroje visos dvasinės kultūros epochoje.

c. *Filosofija kaip savo laiko mintis*

Tačiau ne tik ateina laikas, kai apskritai pradedama filosofuoti, bet ir kiekviena tauta įgyja tam tikrą filosofiją, ir šitas jos požiūrio, jos minties apibrėžtumas yra tas pats apibrėžtumas, kuris persmelkia ir visas kitas tautos dvasios istorines puses, kuris susijęs su jomis vidiniu ryšiu ir yra jų pagrindas. Taigi tam tikros filosofijos apibrėžta forma yra vienalaikė su apibrėžta forma tautų, kuriose ji pradeda skleistis, su jų santvarka ir valdymo forma, su jų dorove, dvasiniu gyvenimu, su jų gebėjimais, papročiais ir gyvenimo patogumais, su jų pastangomis ir darbais mene bei moksle, su jų religijomis, kariniu gyvenimu ir apskritai išoriniais santykiais, su žlugimu valstybių, kuriose šitas apibrėžtas principas parodė savo galią, ir su atsiradimu bei iškilimu naujų valstybių, kuriose gimsta ir vystosi aukštesnis principas. Dvasia savo savimonės apibrėžtos pakopos, kurią ji pasiekė, principą nuolat formuoja ir plėtoja, atskleisdama visą įvairiapusį jo turtingumą. Šita turtinga tautos dvasia yra organizacija, tai – katedra, turinti skliautą, kori-

dorius, kolonas, sales, įvairiopai suskirstytą vidų, ir visa tai radosi iš vieno viseto, iš vieno tikslo. Šitų įvairių pusių požiūriu filosofija yra viena forma. Tačiau kokia? Ji yra nuostabiausias žiedas, viso dvasios pavidalo sąvoka, tautos visos būklės sąmonė ir dvasinė esmė, laiko dvasia kaip save mąstanti dvasia. Įvairiopa visuma joje atsispindi kaip lęšio židinyje, kaip žinančioje save jos sąvokoje.

Filosofija, kuri neišvengiamai yra krikščionybėje, negalėjo rasti vietos Romoje, nes visos viseto pusės yra vienos apibrėžties išraiška. Todėl nereikia manyti, kad politinės istorijos, valstybės santvarkos, meno, religijos santykis su filosofija yra toks, tarsi tie dalykai būtų sąlygoję filosofijos atsiradimą arba, atvirkščiai, tarsi filosofija būtų jų pagrindas; greičiau visi tie dalykai išaugo iš tos pačios bendros šaknies – laiko dvasios. Tatai yra viena apibrėžta esmė, charakteris, kuris persmelkia visas puses ir pasirodo politikoje bei kitur kaip besireiškiantis įvairiais elementais. Tatai yra viena būklė, kurioje visos dalys tarpusavyje susijusios, o įvairiose jos pusėse, kad ir kokios jos atrodytų skirtingos, atsitiktinės ar net prieštaringos, nėra nieko, kas būtų heterogeniška pagrindo atžvilgiu. Šita apibrėžta pakopa kilo iš ankstesnės pakopos. Tačiau mes negalime čia parodyti, kaip tam tikro laiko dvasia nukaldina visą tikrovę ir jos likimą pagal savo principą, čia ne vieta vaizduoti sąvokomis visą šitą statinį – tai būtų apskritai filosofinės pasaulinės istorijos objektas. Mums rūpi tik tie pavidalai, kuriais dvasios principas pasireiškia filosofijai giminiškame dvasiniame elemente.

Tokia yra filosofijos padėtis tarp kitų dvasios pavidalų. Iš čia plaukia, kad filosofija yra visiškai tapati savo laikui. Todėl filosofija neiškyla virš savo laiko, ji yra savo laiko substanciškumo žinojimas. Lygiai taip pat individas, kaip savo epochos vaikas, neiškyla virš savo laiko; laiko substanciškumą, kuris yra pati giliausia jo esmė, jis manifestuoja tik tokia forma, kokia šiam būdinga; niekas negali išeiti iš savo

laiko, taip kaip niekas negali išsinerti iš savo kailio. Tačiau, antra vertus, savo formos požiūriu filosofija iškyla virš savo laiko, nes ji, kaip mąstymas to, kas yra laiko substancinė dvasia, paverčia tai savo objektu. Kadangi filosofija būna savo laiko dvasioje, tai ši yra jos apibrėžtas pasaulinis turinys, bet sykiu ji, kaip žinojimas, iškyla virš šio turinio, priešina jį sau, bet tik formaliai, nes ji iš tikrųjų neturi jokio kito turinio. Tiesa, pats šitas žinojimas yra dvasios tikrovė, dvasios savivoka; todėl formalus skirtumas kartu yra realus ir tikras skirtumas. Be to, šitas žinojimas yra tai, kas sukuria naują vystymosi formą; naujos formos yra tik žinojimo būdai. Žinojimo dėka dvasia daro skirtumą tarp žinojimo ir to, kas yra; šitame žinojime savo ruožtu glūdi naujas skirtumas, ir taip atsiranda nauja filosofija. Taigi filosofija jau yra kitas dvasios būdas, ji yra vidinis lopšys dvasios, kuri vėliau užsiims tikrovės formavimu. Konkrečias šios veiklos puses mes aptarsime vėliau. Pamatysime, kad tai, kas buvo graikų filosofija, tapo tikrove krikščioniškajame pasaulyje.

2. Filosofijos atribojimas nuo jai giminiškų sričių

Iš dalies savo elementų, iš dalies savo objektų požiūriu filosofijos istorija yra labiausiai giminiška kitų mokslų ir kultūros istorijai, ypač meno ir religijos istorijai. Šitas giminiškumas ypač daro keblų filosofijos istorijos nagrinėjimą. Jei bus gilinamasi apskritai į kultūros vertybes, tiksliau, į mokslinę kultūrą ir ypač į tautų mitus bei juose slypinčias filosofemas, be to, į tokias religines mintis, kurios jau yra mintys, į spekuliatyvius dalykus, kurie jose išnyra, tai tokiam nagrinėjimui niekada nebus galo – iš dalies dėl gausumo pačios medžiagos ir pastangų ją pasisavinti bei preparuoti, iš dalies dėl to, kad ta medžiaga tiesiogiai susijusi su daugeliu kitų medžiagų. Tačiau reikia žiūrėti, kad atribojimas nebūtų

savavališkas ir tik apytikris, jis turi remtis tvirtomis apibrėžtimis. Jeigu vadovausimės tik filosofijos pavadinimu, tai visa šita medžiaga priklausys jos istorijai.

Aš noriu kalbėti apie šią medžiagą trim požiūriais: iškelti tris giminiškas sritis ir jas atriboti nuo filosofijos. Pirmoji sritis yra tai, kas apskritai priskiriama mokslinei kultūrai; tai yra samprotinio mąstymo pradai. Antroji sritis yra mitologija ir religija; filosofijos santykis su jomis dažnai esti priešiškas, ir graikų, ir krikščioniškaisiais laikais. Trečioji sritis yra samprotaujantis filosofavimas, intelektinė metafizika.

a. Filosofijos santykis su moksline kultūra

Jei kalbėsime apie specialiuosius mokslus, tai, žinoma, jų, kaip ir filosofijos, elementas yra pažinimas ir mąstymas. Tačiau jų objektai pirmučiausia yra baigtiniai dalykai ir reiškiniai. Tokio pobūdžio žinių rinkinys savaime turi būti atribotas nuo filosofijos, nes jai nerūpi nei šitas turinys, nei tokia forma. Net jeigu jie yra sisteminiai mokslai, turintys bendruosius principus bei dėsnius ir jais besiremiantys, šie mokslai vis vien apsiriboja tik tam tikru objektų ratu. Galutiniai pagrindai, taip pat ir patys objektai, juose laikomi duotais, o šaltinis, iš kurio jie semiami, gali būti ir išorinis patyrimas arba širdies jausmai, ir prigimtinis ar išugdytas teisės, pareigos suvokimas. Logika, mąstymo apibrėžtys ir principai glūdi jų metode kaip prielaida.

Tačiau mąstymo formos, taip pat požiūriai ir principai, kurie galioja moksluose ir ant kurių laikosi kita jų medžiaga, nėra tik tiems mokslams būdingi dalykai, jie yra bendri visai tam tikro laiko ir tam tikros tautos kultūrai. Ši kultūra – tai apskritai bendrieji vaizdiniai ir tikslai, visuma apibrėžtų dvasinių galių, kurios valdo sąmonę ir gyvenimą. Mūsų sąmonė įėmė šituos vaizdinius, ji juos pripažįsta kaip galutinį dalyką, veikia remdamasi jais kaip kryptį rodančio-

mis gairėmis, bet ji jų nežino, ji jų nepadaro savo stebėjimo objektu ir interesu. Pateikdami abstraktų pavyzdį, galime sakyti, kad kiekviena sąmonė turi ir naudojasi visiškai abstrakčiomis mąstymo apibrėžtimis: būtis – saulė *yra* danguje, vynuogė *yra* sunokusi ir t. t. iki begalybės; aukštesnėje kultūroje pereinama prie sąryšio – priežasties ir padarinio, jėgos ir jos raiškos ir t. t. Visas jos žinojimas ir visi vaizdiniai persunkti ir valdomi šios metafizikos; ji yra tinklas, pagaunantis visą konkrečią medžiagą, už kurios užkliūva žmogaus žvilgsnis jam plušant ir triūsiant. Tačiau šitas audinys ir jo mazgeliai mūsų įprastinėje sąmonėje nugrimzdę daugiasluoksnėje medžiagoje; pastarojoje glūdi protu suvokti mūsų interesai ir objektai, kuriuos regime priešais save; anie bendrieji siūlai neiškeliami paviršiun ir nepadaromi mūsų refleksijos objektu.

Bendrąją mokslinę kultūrą mes, vokiečiai, retai priskiriame prie filosofijos. Tačiau tam tikrų tokio reiškinio pėdsakų esama; pavyzdžiui, filosofijos fakultetui priklauso visi mokslai, kurie tiesiogiai nesusiję su valstybės ir Bažnyčios tikslais. Iš čia ir filosofijos vardo svarba, ypač Anglijoje net ir dabar jam teikiama ypatinga reikšmė. Gamtos mokslai Anglijoje vadinami filosofija. Thomsono leidžiamas „Filosofijos žurnalas“ rašo apie chemiją, žemdirbystę (mėšlą), ekonomiką, verslus ir šių sričių išradimus; toks pat yra ir Hermbstädto leidžiamas žurnalas. Fizikinius instrumentus, kaip antai barometras ir termometras, anglai vadina filosofiniais instrumentais. Filosofija vadinamos ir teorijos, ypač moralė ir moralės mokslai, kurie remiasi žmogaus širdies jausmais arba patyrimu; tas pat pasakytina ir apie politinės ekonomijos teorijas bei principus. Taigi Anglijoje gerbiamas bent filosofijos vardas. Sykį Liverpulyje buvo surengtas banketas ministro Canningo garbei; dėkodamas ministras pasakė linkįs Anglijai tokios laimės, kad joje filosofiniai principai būtų diegiami valstybės valdyme. Taigi ten filosofija bent jau nėra keiksmažodis.

Bet kultūros užgimimo laikais mes veikiau matome filosofijos ir bendrojo išsimokslinimo maišinį. Tautos gyvenime ateina laikas, kai dvasia susidomi visuotiniais objektais ir natūralius dalykus mėgina sujungti su visuotinėmis sampročio apibrėžtimis, pavyzdžiui, siekia pažinti daiktų priežastis. Tada sakoma, kad tauta pradėjo filosofuoti, nes ir šį turinį, ir filosofiją sieja vienas bendras dalykas – mąstymas. Arba pradėjus stebėti dvasinius dalykus, kai formuluojami visuotiniai dorovingumo, valios (pareigų, pagrindinių santykių) principai; tada žmonės, kurie juos pateikia, vadinami išminčiais arba filosofais. Antai pačioje graikų filosofijos pradžioje būta septynių išminčių ir jonėnų filosofų. Jie mums pateikia daugybę vaizdinių ir atradimų, kurie dedami šalia filosofinių teiginių. Pavyzdžiui, Talis (kitų nuomone – kitas) aiškinęs Saulės ir Mėnulio užtemimus tuo, kad tarp jų įsiterpią Mėnulis arba Žemė. Toks aiškinimas irgi buvo vadinamas filosofema. Pitagoras atrado garsų dermę. Kiti sukūrė vaizdinius apie dangaus šviesulius: dangaus skliautas esąs skylėtas metalas, pro kurį matyti pasaulį supantis empirėjus, amžinoji ugnis. Tokie teiginiai kaip sampročio produktas nepriklauso filosofijos istorijai, tačiau jie rodo, kad jau nesitenkinama vien jusliniu spoksojimu arba vien tokių dalykų įsivaizdavimu fantazuojant. Taip žemė ir dangus išvalomi nuo dievų, nes samprotis deda daiktus prieš dvasią kaip iš išorės, natūraliai apibrėžtus. Tuo laiku mes jau randame posakių apie visuotinius gamtos procesus, taip pat dorovinių ištarmių, moralinių sentencijų, kurių turinys yra bendro dorovinio pobūdžio: antai būtų galima paminėti septynių išminčių ištarmes.

Mokslų atgimimo tarpsnis vėlesniais laikais šiuo požiūriu irgi vertas dėmesio. Buvo suformuluoti bendrieji valstybės principai ir t. t.; tam tarpsniui būdingas ir filosofinis aspektas, pavyzdžiui, Hobbes'o ir Descartes'o filosofija. Pastarojo veikaluose esama filosofinių principų, bet jo gamtos filosofija ir etika empirinės, tuo tarpu Spinozos etikoje esti

ir visuotinių idėjų, Dievo, gamtos pažinimo. Jeigu anksčiau medicina buvo atskirų dalykų rinkinys, teosofinis bizalas, sumaišytas su astrologija ir t.t. (čia nesunku buvo sugalvoti, kad gydo ir šventųjų relikvijos), tai dabar, priešingai, atsigręžta į gamtos tyrinėjimą, kuriuo siekta pažinti gamtos dėsnius ir jėgas. Apriorinių samprotavimų apie natūralius dalykus, samprotavimų, kurie rėmėsi scholastinės filosofijos metafizika arba plaukė iš religijos, buvo atsisakyta. Newtono filosofija yra ne kas kita, o gamtos mokslas, t. y. žinios apie dėsnius, jėgas, bendrąsias gamtos savybes; jos pagrįstos suvokimu ir patyrimu. Kad ir kaip visa tai, rodos, prieštarautų filosofijos principui, vis dėlto tame esama bendrumo su filosofija, nes remiamasi bendraisiais principais, tiksliau, tuo, kad *aš* supratau, todėl pasisavinau ir laikau tikru dalyku.

Šita forma apskritai priešinga pozityvumui ir ypač nukreipta prieš religiją bei prieš tai, kas joje pozityvu. Viduramžiais Bažnyčia teigė dogmas kaip bendrąsias tiesas, tačiau dabar žmogus, remdamasis savo mąstymu[11], savo suvokimu ir vaizduote, pradeda nebepasitikėti tokiomis tiesomis. Kartu šitas principas atsigręžia prieš esamą valstybės santvarką, ieškoma naujų principų, kad pagal juos ta santvarka būtų ištaisyta; taip atsiranda bendrieji valstybės principai. Kol religija buvo vertinama pozityviai, ji buvo pagrindas valdinių klusnumui valdovų ir valdžios atžvilgiu. Karaliai buvo laikomi Viešpaties pateptaisiais, kurie, kaip ir žydų karaliai, savo valdžią gauna iš Dievo ir tik jam yra atsakingi; valdžia esanti Dievo duota. Šiuo požiūriu teologija ir jurisprudencija buvo apskritai tvirti, pozityvūs mokslai, kad ir kuo šitas pozityvumas būtų rėmęsis. Dabar prieš šitą išorinį autoritetą stoja apmąstymai; valstybinės bei civilinės teisės šaltinis daugiau nebėra (ypač Anglijoje) tik Dievo autoritetas, o taip buvo Mozės teisėje. Pavyzdžiui, Hugonas Grotius parašo veikalą apie tautų teisę; jame nuolat pabrėžiama, kad tai, kas istoriškai tautose buvo

laikoma teise, buvo *consensus gentium*. Karalių autoritetui ieškoma kitokio pateisinimo, pavyzdžiui, imanentinis valstybės tikslas arba tautos gerovė. Tai jau visai kitas tiesos šaltinis, ir tokia tiesa priešinama apreikštai, duotai ir pozityviai tiesai. Kitokio, ne autoritetu paremto, pagrindo suteikimas buvo pavadintas filosofavimu.

Taigi šitas žinojimas buvo baigtinių dalykų žinojimas, o pasaulis buvo jo turinys. Kadangi šitas turinys atsirado iš žmogaus proto šiam žiūrint į save, tai žmonės įgijo savaiminį veiklumą. Šitas nuosavas mąstymas buvo gerbiamas ir vadinamas žmogaus išmintimi, žemiškąja išmintimi, nes jo objektas buvo žemiškas, kilęs iš mūsų pačių pasaulio.Tokia buvo filosofijos reikšmė, todėl ji pagrįstai vadinama žemiškąja išmintimi. Taip, filosofijai rūpi baigtiniai dalykai, bet, anot.Spinozos, ji tai daro buvodama Dievo idėjoje, taigi turi tą patį tikslą kaip ir religija. Friedrichas von Schlegelis vėl atgaivino filosofijos kaip žemiškosios išminties pavadinimą, nes taip norėjo pabrėžti, kad ji turinti tylėti, kai kalbama apie aukščiausius dalykus, pavyzdžiui, religiją; ir jis turėjo daug šalininkų. Šiuo atveju savaiminis dvasios veiklumas yra tas visiškai teisingas aspektas, kuris būdingas filosofijai, nors formali apibrėžtis, apsiribojanti baigtiniais dalykais, dar neišsemia filosofijos sąvokos. Tiems mokslams, kurie ir dabar atsiejami nuo filosofijos, jau Bažnyčia priekaištavo, kad jie veda šalin nuo Dievo, nes jų objektas yra tik baigtiniai dalykai. Šitas trūkumas, žvelgiant iš turinio pusės, mus atveda prie antros filosofijai giminiškos srities, prie religijos.

b. Filosofijos santykis su religija

Pirmoji sritis, kaip minėta, yra giminiška filosofijai formalaus, apskritai savarankiško pažinimo požiūriu; turinio požiūriu būdama šio pirmojo būdo bei pirmosios sferos priešingybė, religija kaip tik dėl šio turinio yra giminiška filo-

sofijai. Jos objektas yra ne tai, kas žemiška, pasaulietiška, o begaliniai dalykai. Filosofijai ir menui, ypač filosofijai ir religijai bendra tai, kad jų turinys yra labai bendro pobūdžio objektai. Menas ir religija yra būdai, kuriais aukščiausioji idėja būna nefilosofinei, juntančiajai, žiūrinčiajai, įsivaizduojančiajai sąmonei. Kultūros eigoje laiko atžvilgiu religija atsirado anksčiau negu filosofija, todėl šitą santykį būtina nuodugniai aptarti. Jis bus atramos taškas filosofijos istorijos pradžiai nustatyti, nes būtina parodyti, kiek turi būti atriboti nuo filosofijos religiniai dalykai ir kiek jie nėra filosofijos pradžia.

Kaip žinia, į religijas tautos sudėjo savo vaizdinius apie pasaulio esmę, apie gamtos ir dvasios substanciją bei žmogaus santykį su jomis. Absoliutinė būtybė jose yra žmogaus sąmonės objektas, kuris iš pradžių jai yra kita, anapusiška, o toji anapusybė gali būti arčiau arba toliau, draugiškesnė arba baugesnė, priešiškesnė. Maldoje ir kulte žmogus įveikia šitą priešingumą ir pakyla į suvokimą, jog jis ir jo esmė yra viena, – tai jausmas arba įsitikinimas Dievo malone: Dievas atsigręžė į žmones, kad sutaikytų juos su savimi. Jei toji būtybė įsivaizduojama, kaip antai graikų religijoje, savaime ir sau draugiška žmogui, tai kultas veikiau yra tik mėgavimasis šia vienybe. Šita būtybė, apskritai paėmus, yra protas, esantis savaime ir sau, visuotinė, konkreti substancija, dvasia, kurios pirminis pagrindas sąmonėje yra pats sau objektyvus; taigi tai yra sąmonės vaizdinys, kuriame esama ne tik apskritai protingumo, bet ir visuotinio, begalinio protingumo. Kaip sakyta, religiją, kaip ir filosofiją, iš pradžių būtina suprasti, t.y. ji turi būti pažinta kaip protinga ir tokia laikoma. Juk ji yra save apreiškiančio proto kūrinys, aukščiausias ir protingiausias. Absurdiška manyti, jog žyniai sugalvojo religiją, kad meluotų žmonėms ir turėtų naudos; taip pat nerimta ir klaidinga religiją vertinti kaip tam tikrą savivalę ir apgavystę. Jie dažnai piktnaudžiaudavo religija – tai galimybė, kuri yra religijos išorinių santykių ir jos esaties laike pa-

darinys. Kadangi ji yra religija, ją kai kada galima suvokti pagal šias išorines sąsajas, bet esmės požiūriu ji yra tokia, kad veikiau priešinasi baigtiniams tikslams bei jų keliamai painiavai, ji yra sritis, iškylanti virš jų. Šita dvasios sritis yra greičiau pačios tiesos šventovė, kurioje išsisklaido juslinio pasaulio, baigtinių vaizdinių ir tikslų, šitos nuomonių ir savivalės karalystės, visokiausios iliuzijos.

Gali pasirodyti, kad šitą protingumą, kuris yra esminis religijos turinys, įmanoma išskirti ir išdėstyti kaip istorinę filosofemų eilę. Filosofija auga toje pačioje dirvoje kaip ir religija, ji turi tą patį objektą – bendrą, savaime ir sau esantį protą; dvasia nori šitą objektą pasisavinti, religijoje jis pasisavinamas malda ir kultu. Tačiau religijoje minėtasis turinys būna kitokia forma negu filosofijoje, todėl filosofijos istorija neišvengiamai skiriasi nuo religijos istorijos. Malda siekiama tik galvoti apie jį slystant išilgai jo, o filosofija šitą susitaikymą nori pasiekti mąstančiu pažinimu, kai dvasia įima į save savo esmę. Filosofijos santykis su savo objektu turi mąstančios sąmonės formą, o religijoje yra kitaip. Tačiau šitas abiejų sferų skirtumas neturi būti suprastas taip abstrakčiai, tarsi mąstoma tik filosofijoje, bet ne religijoje; pastarojoje irgi esama vaizdinių, bendrųjų idėjų. Kadangi šios dvi sferos tokios artimos, filosofijos istorijoje seniai susiformavo tradicija kalbėti apie persų, indų ir t. t. filosofiją; šis įprotis iš dalies dar gyvas filosofijos istorijos kursuose. Taip pat esama plačiai paplitusios legendos, kad, pavyzdžiui, Pitagoras savo filosofiją pasisėmė iš Indijos ir Egipto. Sena šių tautų išminties šlovė vertė manyti, kad ta išmintis įėmė ir filosofiją. Be to, Rytų kraštų vaizdiniai ir kultai, Romos imperijos laikais prasiskverbę į Vakarų kraštus, irgi vadinami Rytų filosofijos vardu. Krikščioniškajame pasaulyje krikščionių religija ir filosofija gana apibrėžtai traktuojamos kaip skirtingi dalykai, tačiau Rytuose religija ir filosofija senovėje buvo traktuojamos kaip nedalomos tuo požiūriu, kad turinys turėjo formą, kuri būdinga filosofijai. Turint galvoje, kad to-

kie vaizdiniai labai paplitę, ir siekiant aiškiau atriboti filosofijos istoriją nuo religinių vaizdinių, tikslinga dar kiek panagrinėti tą formą, kuria religiniai vaizdiniai skiriasi nuo filosofemų.

Religijai būdingos ne tik visuotinės idėjos kaip vidinis turinys, esantis *implicite* jos mituose, įsivaizdavimuose, pozityviuose jos pasakojimuose, todėl mums tenka šį turinį išlukštenti iš mitų kaip filosofemas, – jai taip pat būdingas turinys, *implicite* glūdintis joje minties forma. Persų ir indų religijose išsakyta labai gilių, iškilių, spekuliatyvių minčių. Negana to, religijoje sutinkama abejonių nekeliančių filosofijų, pavyzdžiui, Bažnyčios tėvų filosofija. Scholastinė filosofija iš esmės buvo teologija. Joje turime reikalą su teologijos ir filosofijos junginiu arba, jeigu norite, mišiniu, kuris gali trikdyti. Čia iškyla du klausimai: pirmasis – kuo filosofija skiriasi nuo teologijos (religijos žinojimo) arba religijos (kaip sąmonės); antrasis – kiek mes filosofijos istorijoje turime atsižvelgti į religijos dalykus. Šiuo atveju būtina aptarti du aspektus, pirma, mitinį ir istorinį religijos aspektą bei jos giminiškumą su filosofija, antra – filosofiją pačioje teologijoje, aiškias (ausdrücklich) filosofemas ir spekuliatyvias mintis religijoje.

Pirma. Labai įdomu nagrinėti mitinę pusę – apskritai istorinę pozityviąją pusę, – nes ji leidžia suprasti, kuo skiriasi forma, kurią turėdamas šitas turinys yra priešingas filosofijai. Iš tikrųjų, nors religija ir filosofija giminiškos, jų skirtingumas netgi virsta tariamu nesuderinamumu. Šitas priešingumas atsiranda ne tik mūsų nagrinėjime, bet ir pats yra labai apibrėžtas momentas istorijoje. Filosofija pasidarė religijos priešingybė, o religija ir Bažnyčia filosofavime įžvelgė priešą ir jį prakeikė. Taigi ne tik būtina klausti, ar filosofijos istorija turi atsižvelgti į religiją, bet ir skaitytis su tuo, kad pati filosofija ima domėn religiją, o ši – filosofiją. Kadangi istorijos būvyje jos abi nuolat susiliečia, tai ir mums nevalia išleisti iš akių šios aplinkybės.

Iš filosofijos reikalaujama, kad ji pateisintų savo atsiradimą, savo pažinimo būdą. Jau graikų nacionalinė religija išvarė į tremtį daug filosofų, bet dar labiau šitas priešiškumas įsigalėjo krikščionių Bažnyčioje. Apie šituos santykius mes turime kalbėti konkrečiai, atvirai ir garbingai, *aborder la question*, anot prancūzų, o ne niurzgėti, kad tai pernelyg delikatu, ne atsikalbinėti ar kalbėti užuolankomis, ne išsisukinėti, ne kreipti kalbą kita linkme, kad galiausiai niekas nesuprastų, ką čia norima pasakyti. Nereikia stengtis nuduoti, kad religijos apskritai nenorima liesti. Tokia regimybė yra ne kas kita, o mėginimas nuslėpti, kad filosofija stojo prieš religiją. Tiesa, religija, t. y. teologai, daro kitaip: jie ignoruoja filosofiją, bet tik todėl, kad filosofija nekliudytų iš jų pačių valios atsirandantiems samprotavimams.

Gali pasirodyti, jog religija reikalauja, kad žmogus liautųsi mąstęs apie visuotinius dalykus, kad atsisakytų filosofijos, nes tai esanti tik žemiškoji išmintis, žmogaus reikalai. Šiuo atveju žmogaus protas priešinamas Dievo protui. Tiesa, mes įpratę skirti Dievo protą ir įstatymą nuo žmogaus varganų darbų bei atradimų ta prasme, kad prie pastarųjų priskiriama visa tai, kas kilmės požiūriu išplaukia iš žmogaus sąmonės, iš jo intelekto arba valios, ir visa tai priešinama žinojimui apie Dievą ir dieviškuosius dalykus (dieviškajam apreiškimui). Šituo priešinimu pasakoma, kad žmogaus darbai yra menki; tačiau, tuo nesitenkinant, šis teiginys dar labiau sugriežtinamas: esą mums yra skirta gėrėtis Dievo išmintimi gamtoje, mes turime šlovinti kaip Dievo kūrinius pasėlius, kalnus, puikius Libano kedrus, juose giedančius paukščius, žvėrių jėgą ir prijaukintus gyvulius; mes turime ir žmogaus daiktuose įžiūrėti Dievo išmintį, gerumą ir teisingumą, bet tai įžiūrėti ne žmogaus institutuose, įstatymuose, iš jo valios kylančiuose veiksmuose, pasaulio eigoje, o veikiau žmogaus likime, t. y. visame tame, kas žinojimui ir laisvai valiai yra išoriniai ir todėl atsitiktiniai dalykai. Šitie išoriniai ir atsitiktiniai dalykai pirmiausia ir susiejami su

Dievo darbais, o esminiai dalykai, kurių šerdis yra valia ir sąžinė, aiškinami tik kaip žmogaus veiksmai. Žinoma, tai, kad išoriniai santykiai, aplinkybės ir įvykiai atitinka žmogaus tikslus, yra aukštesnis dalykas, bet taip yra tik todėl, kad tikslai, apie kuriuos kalbama šio atitikimo požiūriu, yra žmogaus, o ne gamtos tikslai, kaip antai gyvenimas žvirblio, kuris ieško lesalo, ir t. t. Bet jeigu didingu dalyku laikysime tai, kad Dievas yra gamtos valdovas, tai kas tada yra laisva valia? Ar jis nėra dvasios valdovas arba (nes jis pats yra dvasinis) dvasinis valdovas? Ir ar dvasios valdovas arba dvasinis valdovas nėra aukštesnis už gamtos valdovą ar gamtinį valdovą? Bet ar anas gėrėjimasis Dievu gamtos daiktuose kaip tokiuose – medžiuose, žvėryse, priešinant juos žmogui, – ar toks gėrėjimasis labai skiriasi nuo senovės egiptiečių religijos, kuri tikėjo, kad dieviškumas glūdi ibiuose, katėse ir šunyse, arba nuo senovės ir dabartinių indų skurdžios religijos, kur karvės ir beždžionės garbinamos kaip dieviškos ir sąžiningai rūpinamasi jų išlaikymu bei maitinimu, bet leidžiama badauti žmonėms, nes gelbėti juos nuo bado mirties paskerdžiant anuos gyvulius arba pasinaudojant jiems paruoštu ėdalu būtų baisi piktadarystė?

Šitas minties posūkis, atrodo, pasako, kad žmogaus reikalai, lyginant juos su gamta, yra nedieviški: gamtos kūriniai yra Dievo kūriniai, o tai, ką sukuria žmogus, nėra dieviška. Bet juk tai, ką sukuria žmogaus protas, turėtų turėti bent tokią vertę, kokią turi gamta. Čia mes nužeminame protą daugiau negu leistina. Jeigu jau gyvulių gyvenimas ir veiksmai yra dieviški, tai žmogaus veiksmai turi stovėti daug aukščiau ir turi būti vadinami dieviškais be galo aukšta prasme. Kartu turi būti pripažintas žmogaus mąstymo pranašumas. Kristus apie tai sako (Mt 6, 26–30): „Įsižiūrėkite į padangių sparnuočius" (šiems sparnuočiams priklauso taip pat ibiai ir kokiliai)... „Argi jūs *ne daug vertesni už juos*?... Jeigu Dievas taip aprengia laukų gėlę, kuri šiandien žydi, o rytoj metama į krosnį, tai argi jis *dar labiau nepasirūpins ju-*

mis, mažatikiai?" Žmogaus, kaip Dievo paveikslo, pranašumas prieš gyvulius ir augalus paprastai pripažįstamas savaime, bet kai klausiama, kur tame pranašume ieškotinas ir įžvelgtinas dieviškumas, tai nurodomi ne pranašesni dalykai, o menkesni. Taip pat ir apie Dievo pažinimą Kristus kalba visiškai kitaip: jis Dievo pažinimą ir tikėjimą į jį grindžia ne susižavėjimu, kurį kelia gamtos kūriniai, ne nuostaba, kurią kelia Dievo valdžia jiems, ne ženklais ir stebuklais, o dvasios liudijimais. Dvasia yra nepalyginamai aukštesnis dalykas už gamtą, ir joje dieviškumas reiškiasi daugiau negu gamtoje.

Tačiau forma, kurios dėka visuotinis turinys, esantis savaime ir sau, priklauso pirmiausia filosofijai, yra mąstymo forma, pačios visuotinybės forma. Religijoje šitas turinys meno dėka atsiskleidžia tiesioginei išorinei žiūrai, po to vaizduotei ir jausmams. Reikšmė atsiskleidžia mąsliai sielai, ji yra liudijimas dvasios, kuri supranta tokį turinį. Kad būtų aiškiau, galima priminti skirtumą tarp to, kas mes esame ir ką turime, ir to, kaip mes tai žinome, t. y. kokiu būdu mes tai žinome, taigi turime kaip objektą. Šitas skirtumas yra be galo svarbus, tik apie jį viskas sukasi tautų ir individų kultūroje, ir jis yra tai, ką mes pavadinome išsivystymo skirtumu. Mes esame žmonės ir turime protą; tai, kas žmogiška, kas apskritai protinga, atsiliepia mumyse, mūsų jausmuose, sieloje, širdyje, apskritai mūsų subjektyvume. Šitas aidas, šitas apibrėžtas judesys yra tai, ko dėka turinys apskritai tampa mūsų turiniu. Jame glūdinčių apibrėžčių įvairovė yra sutelkta ir įsiausta į šitą vidujiškumą, į tą tamsų dvasios judubliavimą savyje, visuotiniame substancialume. Taigi turinys yra tiesiogiai tapatus paprastam, abstrakčiam mūsų pačių tikrumui, savimonei. Tačiau dvasia, kadangi ji yra dvasia, sykiu esmišku būdu yra sąmonė. Pati savyje užsisklendusi įsiskverbtis turi objektyvuotis, turi pasiekti žinojimą. Ir šitame objektiškumo būde, kuris yra ir sąmonės būdas, glūdi visas skirtumas.

Šitas būdas apima ir paprastą neaiškaus jausmo išraišką, ir pačią objektyviausią, savaime ir sau objektyvią formą – mąstymą. Paprasčiausias, formaliausias objektyvumas yra ano jausmo ir jį lydinčios nuotaikos išraiška ir įvardijimas; kad ir kaip tas jausmas būtų vadinamas – pagarbumu, pamaldumu ir t. t., „Šlovinkime, melskimės" – tai tik paprasčiausias to jausmo priminimas. Bet žodžiai „Galvokime apie Dievą" jau pasako daugiau, nes jais išreiškiamas ano substancialaus jausmo absoliutus, visa apimantis turinys – objektas, kuris skiriasi nuo jausmo kaip subjektyvaus, save suvokiančio judėjimo arba kuris yra turinys, kitoks negu šis judėjimas kaip forma. Bet šitas objektas, nors jame glūdi visas substancialus turinys, pats dar yra neišvystytas ir visiškai neapibrėžtas. Šito turinio išvystymas, jame slypinčių santykių supratimas, išreiškimas ir įsisąmoninimas – tai religijos atsiradimas, kūrimas, apreiškimas. Forma, kuria šitas išvystytas turinys iš pradžių tampa objektiškas, yra tiesioginis stebėjimas, juslinė vaizduotė arba iš natūralių, fizinių arba dvasinių reiškinių ir santykių kilusi, tiksliau apibrėžta vaizduotė.

Menas yra šitos sąmonės tarpininkas, jis suteikia patvarumą ir tvirtumą tai tekančiai regimybei, kuri būdinga jausmo objektyvumui. Beformis šventas akmuo, šventa vieta arba bet kas kita, su kuo iš pradžių susisieja objektyvumo poreikis, meno dėka įgyja formą, bruožus, apibrėžtumą ir apibrėžtesnį turinį, kuris gali būti žinomas ir duotas sąmonei kaip objektas. Taigi menas tapo tautų mokytoju, kaip, pavyzdžiui, „Homeras ir Hesiodas, kurie sukūrė graikams jų teogoniją"[12] – esamus ir paveldėtus padrikus vaizdinius bei tradicijas, kurie atitiko jų tautos dvasią, jie iškėlė ir įtvirtino kaip apibrėžtus paveikslus ir vaizdinius. Tai nebuvo toks menas, kuris mintimis, vaizduote ir žodžiais jau suformuotos, užbaigtos religijos turinį perkelia į akmenį, į drobę arba žodį, kaip tai darė naujųjų laikų menas, vaizduodamas religinius objektus arba istorinius siužetus, kurie jau buvo pa-

grįsti tam tikrais vaizdiniais ir mintimis; šituos vaizdinius ir mintis, kurie savuoju būdu jau buvo visiškai išreikšti, menas dabar išreiškė savuoju būdu. Šitos religijos sąmonė yra produktas mąstančios fantazijos arba mąstymo, kuris suvokiamas tik fantazija ir išreiškiamas jos vaizdais.

Nors tikrojoje religijoje apsireiškė ar apsireiškia begalinis mąstymas, absoliuti dvasia, vis dėlto indas, kuriame ji pasirodo, yra širdis, vaizdus kurianti sąmonė ir baigtinių daiktų samprotis. Religija ne tik apskritai orientuota į bet kokio išsilavinimo žmones („Evangelija skelbiama vargšams"), bet ir, kaip religija, kuri orientuota į širdį ir sielą, ji turi įžengti į subjektyvumo sferą, taigi į baigtinio vaizduotės būdo sritį. Suvokiančioje ir apie suvokimą reflektuojančioje sąmonėje savo prigimtimi spekuliatyviems absoliuto santykiams išreikšti žmogus disponuoja tik baigtiniais santykiais, kurie, nesvarbu, ar jie turėtų tiesioginę, ar simbolinę prasmę, tik ir gali jam padėti suvokti ir išsakyti tą begalinę prigimtį ir begalinius santykius.

Religijoje, kaip artimiausiame ir netarpiškame Dievo apreiškime, vaizdavimosi ir reflektuojančio baigtinio mąstymo forma yra ne tik vienintelė galima forma, kuria mąstymas įsisąmonina savo esatį, bet ši forma ir yra toji, kuria jis pasireiškia, nes ji yra vienintelė suprantama religinei sąmonei. Kad būtų aiškiau, reikia pakalbėti apie tai, kas yra supratimas. Pirmiausia, kaip sakyta, supratimas būtinai turi turėti substancialų turinio pagrindą, kuris, eidamas prie jo kaip absoliuti dvasios esmė, paliečia jo vidines gelmes ir suskamba, – taip gauna iš jo tikrumo paliudijimą. Tai pirmoji absoliuti supratimo sąlyga; tai, ko savaime nėra supratime, negali į jį ateiti, negali jam būti, – tai turinys, kuris yra begalinis ir amžinas. Juk begalinis substancialumas yra beribis tų dalykų požiūriu, su kuriais jis susijęs, antraip jis būtų ribotas, taigi nebūtų tikrai substancialus; ir dvasia pati savaime negali būti tai, kas yra ribota, kas yra išoriška, nes baigtiniai ir išoriški dalykai jau yra ne patys savaime, o eg-

zistuoja tik kitam, tik santykyje su kitu. Bet, antra vertus, kadangi tai, kas tikra ir amžina, turi būti žinoma, t. y. turi patekti į baigtinę sąmonę, turi būti dvasiai, tai šita dvasia, kuriai visa tai pirmučiausia ir yra, – šita dvasia yra baigtinė, o jos sąmonės būdas – tai baigtinių dalykų bei santykių vaizdiniai ir formos. Šitos formos sąmonei žinomos ir įprastos, tai visuotiniai baigtinybės būdai; šituos būdus sąmonė pasisavino ir padarė juos visuotiniu savo vaizduotės tarpininku, kuris turi formuoti viską, kas į sąmonę patenka, kad ji pati save turėtų ir pažintų.

Religijos situacija yra ta, kad tiesa, kuri per ją mums ateina, yra duota iš išorės. Teigiama, kad apreikštoji tiesa žmogui buvo duota, todėl jis turi ją nuolankiai priimti, nes žmogaus protas negalėtų pats prie jos prieiti. Religinės tiesos tiesiog *yra*, nežinoma, iš kur jos atėjo; jų turinys yra duotas, jis yra virš ir už proto. Tokia yra pozityvioji religija. Tiesą paskelbia koks nors pranašas arba Dievo pasiuntinys. Jis yra individas; kas šis individas yra, tiesos turiniui savaime ir sau nesvarbu. Cerera ir Triptolemas įvedė žemdirbystę, santuoką ir buvo graikų garbinami; Mozei ir Mahometui buvo dėkingos ištisos tautos. Išoriškumas, tai, per kokį individą atnešama tiesa, yra istorinio pobūdžio dalykas, kuris neturi jokios reikšmės absoliučiam turiniui. Asmuo nėra paties mokymo turinys. Krikščionių religija yra savita tuo atžvilgiu, kad šitas asmuo, pats Kristus, kadangi jis yra apibrėžtas kaip Dievo Sūnus, priklauso paties Dievo prigimčiai. Jeigu Kristus krikščionims būtų tik mokytojas, toks kaip Pitagoras, Sokratas ar Kolumbas, tai tas turinys nebūtų bendras ir dieviškas, joks apreiškimas, joks Dievo prigimties atskleidimas, o kaip tik tokius dalykus mes ir norime patirti.

Šiaip ar taip, tiesa, kad ir kokios svarbos ji būtų, iš pradžių žmogui ateina iš išorės, kaip juslėmis įsivaizduojamas, esamas objektas: Mozė pamatė Dievą liepsnojančiame krūme, graikai įsisąmonino Dievą turėdami prieš akis marmuro statulas ar kitokius vaizdinius. Dar būtina pastebėti, kad

religija, kaip ir filosofija, prie šito išorinio būdo nepasilieka ir negali pasilikti. Toks vaizduotės paveikslas arba istorinis turinys (pavyzdžiui, Kristus) dvasiai turi pasidaryti dvasinis, taigi jis nustoja buvęs išorinis, nes išorinis būdas yra bedvasis. Mes privalome pažinti Dievą „dvasioje ir tiesoje“. Dievas yra visuotinė, absoliuti, esminė dvasia. Žmogaus dvasios santykio su šita dvasia nagrinėjimas atveda prie šių išvadų.

Žmogus privalo priimti tam tikrą religiją. Kas yra jo tikėjimo pagrindas? Krikščionių religija sako: toks pagrindas yra dvasios liudijimas apie šį turinį. Kristus priekaištauja fariziejams, kad jie reikalauja stebuklų; tik dvasia išgirsta dvasią, stebuklas yra viso labo dvasios nuojauta, stebuklas yra gamtos pertrūkis, tik dvasia yra tikrasis stebuklas, nes ji pažeidžia gamtos eigą. Taigi dvasia yra savęs pačios išgirdimas. Yra tik viena dvasia, visuotinė Dievo dvasia, – maža pasakyti, kad ji yra visur esanti. Jos nereikia suprasti tik kaip bendrystės, kaip išorinės visybės daugelyje, visuose individuose, kurie iš esmės yra paskiri, – ji yra tai, kas viską persmelkia, ji yra vienybė savęs pačios ir tam tikro regėjimo savęs kaip kito, kaip to, kas subjektyvu ir ypatinga. Kaip visuotinė, dvasia yra pati sau objektas, o apibrėžta kaip ypatinga, ji yra tam tikras individas; bet kaip visuotinė ji išeina už šio savojo kito ribų, josios kìta ir ji pati yra viēna. Tikrasis visuotinumas, populiariai tariant, atsiskleidžia kaip dvejetas, kaip pačios visuotinybės ir ypatingybės bendrumas. Paties savęs girdėjimas teigia susidvejinimą, ir dvasia yra girdimojo ir girdinčiojo vienybė. Dievo dvasia, kuri yra girdima, yra objektyvi; subjektyvioji dvasia girdi. Tačiau dvasia nėra pasyvi, pasyvumas gali būti tik laikinas; tai dvasinė substanciali vienybė. Subjektyvioji dvasia yra veikli, bet objektyvioji dvasia pati yra šita veikla. Veikli, subjektyvi dvasia, kuri girdi Dievo dvasią – kadangi ji girdi Dievo dvasią, – yra pati Dievo dvasia. Šitas dvasios nukreiptumas tik į save pačią yra absoliuti apibrėžtis; Dievo dvasia gyvena sa-

vo bendruomenėje ir joje yra aktuali. Šitas girdėjimas buvo pavadintas tikėjimu. Mes, liuteronai – aš esu ir noriu likti liuteronas, – turime tik aną pirmapradį tikėjimą. Šita vienybė yra ne spinoziškoji substancija, o žinanti substancija savimonėje, kuri paverčia save begaline ir nukreipta į visuotinumą. Šnekos apie žmogaus mąstymo ribas yra tuščios šnekos; Dievo pažinimas yra vienintelis religijos tikslas. Dvasios liudijimas apie religijos turinį yra pats religingumas; tai liudijimas, kuris liudija, kad tai yra paliudyta. Dvasia gimdo pati save ir daro tai pirmiausia liudydama; ji egzistuoja tik save gimdydama ir liudydama, tik atsiskleisdama ir save manifestuodama.

Tolesnė raida yra ta, kad šitas liudijimas, šita vidinė savimonė, šitas vyksmas savyje, pamaldumas ir užsisklendusi sąmonė (o tai dar nėra tikroji objekto sąmonė) atsiskleidžia. Šita persmelkianti ir persismelkusi dvasia dabar stojasi prieš akis; Dievas pereina į kita, padaro save objektu. Čia pasirodo visos duotų ir gautų dalykų apibrėžtys, kurias randame mitologijoje; čia susitelkia visa, kas istoriška, pozityvioji pusė. Kalbant konkrečiau, tada mes turime Kristų, kuris beveik prieš 2000 metų atėjo į pasaulį. Bet jis sako: „Aš esu su jumis iki pasaulio pabaigos; kur du susirinks mano vardan, aš būsiu tarp jūsų"; jeigu aš nebebūsiu jusliniu būdu kaip asmuo priešais jus, tai „dvasia atves jus į tiesą", – išorinis santykis nėra tas tikrasis santykis, jis save įveikia.

Jame aiškiai matyti dvi pakopos. Pirmoji pakopa yra malda, kultas, pavyzdžiui, komunija; tai yra susilietimas su Dievo dvasia bendruomenėje, kurioje dabar įgyja tikrumą dalyvaujantis, joje esantis gyvas Kristus kaip savimonė. Antroji yra išvystytos sąmonės pakopa, kur turinys tampa objektu; čia šitas dalyvaujantis, esantysis Kristus nukeliamas 2000 metų į praeitį, išsiunčiamas į vieną Palestinos kampelį ir kaip istorinis asmuo būna toli, Nazarete, Jeruzalėje. Panašiai yra ir graikų religijoje, kur garbinamas dievas tampa prozaiška statula, marmuru, tapyboje – drobe arba medžiu;

jis virsta tokiu išoriškumu. Liuteronų komunija glūdi tiktai tikėjime, sąlytyje su Dievu, ji jau negarbinama kaip ostija. Tad ir kokio nors šventojo paveikslas yra ne kas kita, o akmuo, daiktas. Beje, antrasis požiūris yra tai, nuo ko sąmonė pradeda; ji turi pradėti nuo išorinio šito objekto pagavimo, ji turi priimti tokį pranešimą, įimti į atmintį turinį. Bet jeigu ji tuo apsiribotų, šis požiūris būtų bedvasis. Neišaugti iš šito antrojo požiūrio, įklimpti šioje istorinėje, negyvoje atokumoje – reikštų atmesti dvasią. Kas ignoruoja Šventąją Dvasią, to nuodėmė neatleistina. Bet ignoruoti dvasią kaip tik ir reiškia manyti, kad ji nėra visuotinė, nėra šventa, t. y. kad Kristus yra tik kažkas atskira ir atskirta, tik kitas asmuo, kaip anas asmuo buvęs Judėjoje arba ir dabar dar esantis, bet tik anapus, danguje, kažin kur, tik ne tikru, dabartišku būdu savo bendruomenėje. Kas kalba tik apie ribotą, tik žmogaus protą, tik proto ribas, tas ignoruoja dvasią, nes dvasia kaip begalinė, visuotinė, girdinti pati save, girdi save ne tam tikrame „tik", ne tam tikrose ribose, ne baigtiniuose dalykuose, ji neturi su jais nieko bendra, o girdi save tik savyje, savo begalinume.

Sakoma, kad filosofija pažįsta esmę. Šiame teiginyje svarbiausia tai, kad esmė nėra išoriška atžvilgiu to, ko esmė ji yra. Mano dvasios esmė yra pačioje mano dvasioje, o ne šalia jos. Šiuo atveju yra lygiai taip, kaip ir kalbant apie knygos turinio esmę: aš abstrahuojuosi nuo viršelių, nuo popieriaus, poligrafijos, kalbos, nuo nesuskaičiuojamos daugybės joje esančių raidžių; paprastas, bendras turinys kaip knygos esmė yra ne šalia knygos. Taip ir įstatymas yra ne šalia individo, o yra tikroji individo būtis. Mano dvasios esmė yra mano esminė būtis, pati mano substancija (kitaip aš neturėčiau esmės); šita esmė yra, taip sakant, degioji medžiaga, kuri gali užsidegti, įsiliepsnoti nuo visuotinės esmės kaip tokios, nuo objekto. Ir tik todėl, kad žmoguje yra šio fosforo, į jį gali nukristi kibirkštis, jis gali užsidegti ir įsiliepsnoti; tik todėl žmoguje gyvas Dievo jutimas, nuojauta, žinojimas. Jei-

gu šito nebūtų, tai nebūtų ir Dievo dvasios kaip savaime ir sau visuotinio dalyko. Esmė pati yra esminis turinys, o ne tai, kas neturininga ir neapibrėžta. Bet kaip knyga dar turi ir kitą turinį, taip ir individualioje dvasioje yra daug kitų bruožų, kurie yra tik šito esmingumo raiškos. Religija yra tik būklė, leidžianti žinoti apie šią esmę; nuo šios esmės būtina skirti individualumą bei jo išorinius bruožus. Esmė yra dvasia, o ne abstrakcija. „Dievas yra ne mirusiųjų, o gyvųjų Dievas", ir, be kita ko, gyvųjų sielų Dievas.

Be draugų kentėjo mūs pasaulio Dievas,
Tad dvasias sukūrė, kad nebūtų vienas,
　　Atspindį savosios tobulybės.
Nors nerado Jis tokių kaip pats didingų
Dvasių karalystėj jo laimingų,
　　Kalbasi su Juo vis begalybė.

Kalbant apie žinojimo religijoje ir filosofijoje formą, reikia pasakyti, kad filosofija griauna tą religijoje glūdintį santykį, pagal kurį bendroji dvasia iš pradžių pasirodo kaip išoriška, kaip objektinis sąmonės būdas. Pamaldumas prasideda nuo išoriškumo ir, kaip minėjome, pats apgręžia šitą santykį, jį įveikia; taigi filosofija, pagrįsta pamaldumu ir kultu, daro tą patį, ką ir jie. Filosofija dabar turi siekti dviejų dalykų: pirma (kaip ir religija pamaldume), substancialaus turinio, dvasinės sielos, antra, ji turi siekti paimti šį turinį ir padėti jį prieš sąmonę kaip objektą, jam suteikusi mąstymo formą. Filosofija mąsto, supranta tai, ką religija įsivaizduoja kaip sąmonės objektą, nesvarbu, ar tai būtų vaizduotės kūrinys, ar istorinis įvykis. Religinėje sąmonėje žinojimo apie objektą forma yra vaizduotės dalykas, ji turi šiek tiek juslumo. Filosofijoje mes nevartojame posakių, tokių kaip šis, kuris yra pasiskolintas iš prigimtinės gyvybės santykio: Dievas pagimdė Sūnų. Tačiau tokio santykio mintis, substancialus turinys, filosofijoje pripažįstamas.

Kadangi filosofija savo objektą mąsto, ji turi tą pranašumą, kad tai, kas religijoje yra skirtingi momentai, filosofijoje yra vienybė. Maldoje nugrimzdimo sąmonė įeina į absoliučią esmę. Filosofiniame mąstyme abi religinės sąmonės pakopos yra suvienytos.

Šios abi formos tarpusavyje skiriasi, todėl gali pasirodyti, kad jos yra priešingos, prieštarauja viena kitai. Ir natūralus bei neišvengiamas dalykas yra tas, kad, taip sakant, pasirodydamos kaip apibrėžtos, jos suvokia tik savo skirtingumą, todėl jos iš pradžių yra viena kitai priešiškos. Reiškinyje pirmoji pakopa yra esatis kaip apibrėžta būtis, kaip būtis sau kito atžvilgiu. Vėlesnėje pakopoje pats mąstymas save suvokia konkrečiau, įsigilina į save ir įsisąmonina dvasią kaip tokią. Konkretybė yra apibrėžta visuotinybė, taigi joje glūdi jos kìta. Iš pradžių dvasia yra abstrakti; šitame būvyje ji suvokia save kaip skirtingą ir kaip šio kìta priešpriešą. Suvokusi save konkrečiau, ji nebebūna tik apibrėžtyje, tame skirtingume tik save žinanti ir turinti, bet kaip konkretus dvasiškumas ji pagauna ir substancialumą tuo pavidalu, kuris buvo kitoks negu jos, kurio *reiškimąsi* ji tik suvokė ir į jį atsisuko, – dabar ji to pavidalo turinyje, jo viduje atpažįsta save pačią, ir tik dabar ji suvokia savo priešybę ir teisingai ją įvertina.

Apskritai šitos prieštaros eiga istorijoje yra ta, kad mąstymas pirmiausia pasirodo tik religijoje, – tada jis esti nelaisvas, tai tik atskiros jo apraiškos. Antroje pakopoje mąstymas sustiprėja, pasijunta kaip savimi besiremiantis, jis būna priešiškas kitos formos atžvilgiu ir neatpažįsta joje savęs. Trečioje pakopoje jis galiausiai šitame kìta atpažįsta save.

Filosofavimas turėjo prasidėti nuo siekimo padaryti šį užsiėmimą savarankišką, izoliuoti mąstymą nuo liaudies tikėjimų ir įsitvirtinti visiškai kitame lauke, tokiame, kuris nusigręžia nuo vaizdavimosi pasaulio; tie du laukai egzistavo šalia vienas kito arba, teisingiau, dar nebuvo reflektuojama jų prieštara, taip kaip ir mintis juos sutaikyti (tautos tikėji-

me tada reikėtų surasti tą patį turinį, tik turintį kitokią išorinę formą negu sąvoka), taigi paaiškinti ir pateisinti tautos tikėjimą, kad pačias laisvo mąstymo sąvokas vėl būtų galima išreikšti tautinių religijų būdu.

Taigi mes matome, kad filosofija iš pradžių buvo surišta su graikų pagonybe ir sukosi jos rate. Po to, pradėjusi remtis savimi, ji stoja prieš tautos religiją ir jos atžvilgiu užima priešišką poziciją, kol galiausiai suvokia jos vidinį turinį ir jame atpažįsta save. Antai seniausieji graikų filosofai dažniausiai pagarbiai žiūrėjo į tautos religiją ar bent nebuvo prieš ją nusistatę ir apie ją nesamprotavo. Vėlesni filosofai, jau Ksenofanas, smarkiausiai puola tautiškus vaizdinius, taip daro ir daugelis vadinamųjų ateistų. Kad tautiškųjų vaizdinių ir abstraktaus mąstymo sritys taikiai sugyvena, mes matome iš vėlesnių, mokytesnių graikų filosofų, kurių spekuliatyvūs užmojai jiems nekliudė atlikti kulto apeigų, garbinti dievų, aukoti jiems aukų ir t. t., ir tai jie darė ne veidmainiškai, o sąžiningai. Sokratas buvo apkaltintas tuo, kad moko garbinti kitus, ne graikų religijos dievus; ir iš tikrųjų, jo δαιμόνιον prieštaravo graikų dorovės ir religijos principui; bet jis visiškai sąžiningai laikėsi religinių papročių, ir mes žinome, kad savo paskutiniame žodyje jis pavedė savo draugams paaukoti Asklepijui gaidį, o šis pavedimas tikrai nesiderina su nuosekliai išplėtotomis Sokrato mintimis apie Dievo esmę, ypač apie moralę. Platonas karštai ginčijosi su poetais ir pasisakė prieš jų dievus. Tik daug vėliau neoplatonikai atpažino visuotinį turinį filosofų kadaise atmestoje tautinėje mitologijoje, suteikė jai minties reikšmę, išvertė ją į minties kalbą ir šią mitologiją vartojo kaip savo filosofemų simbolinę vaizdų kalbą.

Lygiai taip pat ir krikščionių religijoje mes iš pradžių matome, kad nesavarankiškas mąstymas sieja save su šia religija ir juda joje; taigi mąstymas deda religiją savo pagrindan ir remiasi krikščionybės mokslu kaip absoliučia prielaida. Vėliau mes regime prieštaravimą tarp vadinamojo

tikėjimo ir vadinamojo proto, mąstymas išskleidžia sparnus ir kaip jaunas erelis pats kyla į tiesos saulę, bet kaip plėšrūnas žvelgia į religiją ir kovoja su ja. Dar vėliau filosofija atstato teisingumą, t. y. pateisina religijos turinį remdamasi spekuliatyviomis sąvokomis, pateisina jį prieš pačią mintį; kad tai įvyktų, sąvoka turėjo suvokti save konkrečiai, prasiskverbti iki konkretaus dvasiškumo. Toks turi būti filosofijos požiūris dabarties laikais. Šitas požiūris atsirado pačioje krikščionybėje ir neturi kito turinio, išskyrus pačią pasaulinę dvasią; ir jeigu filosofijoje jis save suvokia, tai suvokia tokia forma, kuri anksčiau šiai buvo priešiška.

Taigi religija turi bendrą su filosofija turinį, skiriasi tik jų formos; reikalas tik tas, kad sąvokos forma turi būti tokia išbaigta, kad galėtų suvokti religijos turinį. Tikra yra tik tai, kas buvo pavadinta religinėmis misterijomis; jos išreiškia tai, kas religijoje spekuliatyvu. Tai, ką neoplatonikai vadino μυεῖν, μυεῖσθαι (būti įšventintam), reiškė užsiimti spekuliatyviomis sąvokomis. Misterijomis, paviršutiniškai kalbant, buvo laikoma tai, kas yra ir lieka paslaptis, taigi kas nesužinoma. Eleusino misterijose nebuvo nežinomų dalykų (visi atėniečiai buvo į jas įšventinti ir tik Sokratas ne); ir čia aš, kreipdamasis į ponus filologus, norėčiau pastebėti, kad filologijoje šitas vaizdinys taip pat galioja. Vienintelis draudžiamas dalykas buvo viešai supažindinti svetimšalius su šiomis misterijomis, daug kam už tai teko nukentėti kaip už padarytą nusikaltimą. Krikščionių religijoje dogmos vadinamos misterijomis, ir jos yra tai, kas žinoma apie Dievo prigimtį; ši prigimtis taip pat nėra paslaptis, ją žino visi krikščionys ir tuo jie skiriasi nuo kitų religijų išpažinėjų; taigi misterija nėra tai, kas nežinoma, nes visi krikščionys įšventinti į paslaptį. Tad misterijos kaip spekuliatyvus turinys savo prigimtimi yra paslaptis sampročiui, bet ne protui; spekuliatyvumo požiūriu jos kaip tik yra protingos. Samprotis nesuvokia spekuliatyvumo, jis nesuvokia šitos konkretybės, nes samprotis skirtybes sugauna

tiesiog kaip atskiras, o misterijoje esama jų prieštaravimo, bet taip pat ir to prieštaravimo įveikos.

Tačiau filosofija yra priešinga naujosios teologijos racionalizmui, ir nors pastarasis visą laiką kalba apie protą, iš tikrųjų tai tik sausas samprotis, jame nieko nėra iš proto, išskyrus savimąstos (Selbstdenken) momentą, bet tai tik abstraktus mąstymas. Racionalizmas priešingas filosofijai ir turiniu, ir forma; jis ištuštino turinį, ištuštino dangų ir viską nužemino iki baigtinių santykių. Formos požiūriu jis irgi priešingas filosofijai, nes jo forma yra samprotavimas, nelaisvas samprotavimas, o ne suvokimas. Supernatūralizmas religijoje yra priešingas racionalizmui, ir nors jis giminiškas filosofijai tikrojo turinio atžvilgiu, vis dėlto nuo jos skiriasi savo forma, nes jis pasidarė bedvasis, medinis ir mėgina save pateisinti išoriniu autoritetu. Scholastai nebuvo tokie supernatūralistai; jie siekė mąstymu pažinti Bažnyčios dogmas. Jeigu religija, remdamasi savo nepalenkiamu abstrakčiu autoritetu, mąstymui atsikerta, kad „pragaro vartai jos nenugalės", tai nereikia pamiršti, kad proto vartai stipresni už pragaro vartus – ne kad nugalėtų Bažnyčią, o kad su ja susitaikytų. Filosofija kaip šito turinio sąvokinis mąstymas turi tą pranašumą prieš religiją, kad ji supranta jas abi; ji gali suprasti religiją, ji supranta ir racionalizmą bei supernatūralizmą, taip pat ir save, tačiau to paties negalima pasakyti apie religiją. Kadangi religija laikosi vaizduotės požiūrio, ji supranta tik tuos dalykus, kurie remiasi tuo pačiu požiūriu kaip ir ji, bet ne filosofiją, sąvoką, visuotines mąstymo apibrėžtis. Dažnai priekaištai tam tikrai filosofijai, kad ji priešiška religijai, nėra nepagrįsti, tačiau kai tokius priekaištus meta religijos pusė, su filosofija elgiamasi neteisingai.

Dvasiai, kokia ji yra savaime ir sau, religijos forma yra būtina. Ji yra tiesos forma, kuria ji egzistuoja visiems žmonėms ir kiekvienam sąmonės būdui; šita visiems žmonėms būdinga forma yra, pirma, juslinė sąmonė ir, be to, antra, visuotinumo formos įmaišymas į juslinius reiškinius, reflek-

sija. Įsivaizduojanti sąmonė, tai, kas mistiška, pozityvu, istoriška, yra forma, kuri priklauso samprotingumui. Dvasios liudijime glūdinti esmė sąmonei tampa tik objektu, jeigu toji esmė pasirodo samprotine forma. Sąmonė su šitomis formomis turi būti susipažinusi iš gyvenimo, iš patyrimo. Taigi religija turi turėti sąmonės to, kas tikra, kas dvasiška, taigi proto, formą; arba tiesos sąmonė turi turėti religijos formą. Tai yra visuotinis šitos formos pateisinimas; bet mąstanti sąmonė nėra visiškai visuotinė forma, būdinga visiems žmonėms.

Taigi mes išnagrinėjome filosofijos ir religijos skirtumą, tačiau mums dar reikia pakalbėti apie tai, ką mes nagrinėsime filosofijos istorijoje; iš dalies tos pastabos išplaukia iš to, kas jau buvo pasakyta.

Antra. Kaip mes turime elgtis su šitais filosofijos istorijai giminiškais dalykais? *Pirmiausia* mes susiduriame su mitologija; kyla įspūdis, kad ją galima priskirti prie filosofijos istorijos. Ji yra vaizduotės, ne žmogaus valios produktas, nors pastarosios čia irgi netrūksta. Bet tai, kas mitologijoje svarbiausia, yra kūrinys įsivaizduojančio proto, kuris esmę paverčia savo objektu, bet dar neturi kito organo, tik juslinę vaizduotę, todėl dievai įgyja žmogaus pavidalą. Mitologija gali būti studijuojama meno sumetimais ir t. t., tačiau mąstanti dvasia turi atrasti mitologijoje *implicite* glūdintį substancialų turinį, mintis, filosofemas, taip kaip gamtoje ieškoma proto. Šitaip mitologiją traktavo neoplatonikai; naujausiais laikais šį būdą itin mėgsta taikyti mano draugas Kreuzeris savo „Simbolikoje". Kiti šį nagrinėjimo būdą vertina priešiškai ir smerkia. Esą mitus reikia nagrinėti tik istoriškai, o juk tai anaiptol ne istorinis būdas, kai į mitus įvedamos arba jais remiantis aiškinamos filosofemos, apie kurias tų laikų žmonės dar negalėjo galvoti. Iš dalies tai visiškai teisinga; kaip tik toks yra Kreuzerio nagrinėjimo būdas, tokį pat būdą taikė ir aleksandriečiai. Sąmoningame mąstyme senovės žmonės nesusidurdavo su tokiomis filosofemomis. Bet to juk niekas ir neteigia; o tai,

kad tai *implicite* nėra mitų turinys, yra absurdiška išvada. Kadangi tautų religijos, taigi ir jų mitologijos, kad ir kokios paprastos ir primityvios jos atrodytų, yra proto (nors ir ne mąstančio) produktas, jose, kaip tikruose meno kūriniuose, glūdi mintys, visuotinės apibrėžtys, tiesa, nes jos pagrįstos protingumo instinktu. Su tokia dalykų padėtimi susiję tai, kad mitologiniams dalykams smelkiantis į juslinį traktavimą, čionai patenka įvairios atsitiktinės, išorinės medžiagos. Juk jusliniu būdu vaizduojant sąvoką, visuomet neišvengiama tam tikro neadekvatumo, nes fantazijos dirvoje idėjos neįmanoma teisingai išreikšti. Šis juslinis pavidalas, kuris sukuriamas istoriniu arba natūraliu būdu, turi būti apibrėžtas įvairiais požiūriais, ir ši išorinė apibrėžtis dažnai turi būti tokia, kad neatitinka idėjos. Taip pat gali būti, kad šiame aiškinime esama klaidų, ypač kai kalbama apie atskirybę. Įvairiausi papročiai, veiksmai, indai, apdarai, aukos ir t. t. gali turėti panašumo, turėti tam tikrą ryšį, bet šis panašumas labai tolimas, todėl jame negali nebūti daugybės atsitiktinių elementų. Tačiau svarbu pripažinti, kad visuose tuose dalykuose vis dėlto yra protas; tokia mitologijos samprata yra būtinas jos nagrinėjimo būdas.

Tačiau nuo mūsų filosofijos istorijos mitologija turi būti atsieta. Ši nuostata pagrįsta tuo, kad filosofijoje mes turime reikalą ne apskritai su filosofemomis, ne su mintimis, kurios tik *implicite* glūdi tam tikrame aprašyme, o su mintimis, kurios atsiskleidė – todėl, kad jos jau atsiskleidė, nes religijoje filosofiją domina toks turinys, kuris pateko į sąmonę minties forma. Ir tai yra didžiulis skirtumas. Vaikai irgi turi protą, jis yra juose, bet tik kaip gebėjimas; o filosofijoje mes turime reikalą su tokia forma, kai šitas turinys jau įvilktas į minties formą. Idėjos absoliuti forma yra tiktai mintis. Filosofemos, kurios *implicite* glūdi religijoje ir dar neegzistuoja kaip mintys, mūsų nedomina.

Tiesa, daugelyje mitų susiduriame su vaizdais ir jų reikšmėmis arba matome, kad vaizdai suponuoja reikšmes. Se-

novės persai garbino saulę arba apskritai ugnį kaip aukščiausią būtybę. Pirminis pradas persų religijoje yra Zervanas Akarana, beribis laikas (amžinybė). Šita paprasta begalinė būtybė turi du principus, Ormuzdą (Ὡρομάσδης) ir Arimaną (Ἀρειμάνιος), gėrio ir blogio valdovus[13]. Plutarchas rašo[14]: „Ne viena būtybė palaiko visumą ir ją valdo, o gėris, sumaišytas su blogiu, ir apskritai gamta nesukuria nieko gryna ir paprasta; taigi yra ne vienas aukotojas, kuris kaip šeimininkas iš dviejų indų maišo ir dalija mums gėrimą, o yra du priešingi ir priešiški pradai, iš kurių vienas krypsta į dešinę, o kitas į priešingą pusę, judina nevienodai jeigu ir ne visą pasaulį, tai bent šitą žemę. Zoroastras tai puikiai pavaizdavo, kad vienas pradas (Ormuzdas) yra šviesa, o kitas (Arimanas) – tamsa; jų vidurys (μέσος δὲ αμφοῖν) yra Mitra, kurį persai vadina tarpininku (μεσίτης)". Taigi Mitra yra ir substancija, visuotinė esmė, į visuotinumą pakelta saulė. Jis yra ne tarpininkas tarp Ormuzdo ir Arimano, kuris turi padaryti taiką, kad abu galėtų išlikti, bet stovi Ormuzdo pusėje ir kartu su juo kovoja su blogio pradu. Mitra nedalyvauja nei gėryje, nei blogyje kaip bejėgis vidurinis narys.

Arimanas kai kada vadinamas pirmagimiu šviesos sūnumi, bet tik Ormuzdas yra šviesoje. Regimojo pasaulio kūrimo metu Ormuzdas savo neaprėpiamoje šviesos karalystėje į žemę atrėmė tvirtą dangaus skliautą, kurį aukštai iš visų pusių dar supa pirmapradė šviesa. Žemės viduryje stovi aukštas kalnas Albordi, kuris siekia pirmapradę šviesą. Ormuzdo šviesos karalystė driekiasi skaisti virš tvirto dangaus skliauto ir Albordi kalno; žemėje jos būta iki trečiojo laiko. Tada Arimanas, kurio nakties karalystė iki tol plytėjo tik po žeme, įsiveržė į Ormuzdo kūnų pasaulį ir kartu su juo pradėjo valdyti. Nuo tada erdvė tarp dangaus ir žemės padalinta pusiau, į šviesą ir tamsą. Iki tol Ormuzdas valdė tik šviesos dvasių karalystę, o Arimanas – tik nakties karalystę, bet įsibrovęs Arimanas žemiškajai šviesos kūrinijai priešstatė žemiškąją nakties kūriniją. Nuo to laiko vienas prieš kitą sto-

vi du kūnų pasauliai, vienas skaistus ir geras, kitas neskaistus ir blogas. Šitas prieštaravimas apima visą gamtą. Ant Albordi kalno Ormuzdas sukūrė Mitrą kaip tarpininką žemei. Kūnų pasaulis buvo sukurtas tik tam, kad su jo pagalba būtų sugrąžintos nuo jų kūrėjo atsimetusios būtybės, kad jos vėl pasidarytų geros ir taip visiems laikams būtų nugalėtas blogis. Kūnų pasaulis yra gėrio ir blogio kovos arena, bet šviesos ir tamsos kova nėra visiškai neišsprendžiamas prieštaravimas savaime, tai laikinas prieštaravimas, ir Ormuzdas, šviesos pradas, nugalės.

Čia aš pastebėsiu, kad filosofijos požiūriu reikšmingas tik šitas dualizmas. Jis negali apsieiti be sąvokos, kuri jame tiesiogiai yra savo pačios priešybė, o kitame ji yra vienybė su savimi pačia. Bet iš jų abiejų tik šviesos pradas yra esmė, o tamsos pradas yra niekas; taigi pats šviesos pradas sutampa su Mitra, kuris pirma buvo pavadintas aukščiausia esme. Jei sumanytume panagrinėti tuos šito vaizdinio momentus, kurie šiek tiek glaudžiau susiję su filosofija, tai mūsų dėmesį patrauktų tik šito vaizdinio visuotinybė: paprastoji esmė, kurios absoliuti prieštara yra prieštara tarp esmės ir jos įveikos. Prieštara nusimeta atsitiktinumo regimybę. Bet dvasinis pradas neatskirtas nuo fizinio, nes gėris ir blogis kartu apibrėžti kaip šviesa ir tamsa. Taigi šiuo atveju mes matome, kad mintis atplyšo nuo tikrovės, bet kartu ir neatplyšo, ir tai būdinga tik religijai, taigi tai, kas antjusliška, vėl įsivaizduojama jusliškai, padrikai, o ne suprantama sąvokomis; o čia visas juslinis padrikumas sutelktas paprastojoje prieštaroje, taip pat paprastai įsivaizduojamas ir judėjimas. Šios apibrėžtys daug artimesnės minčiai, tai jau ne tik vaizdai. Tačiau ir tokie mitai nerūpi filosofijai. Juk čia ne mintis yra pirmas dalykas, o persveria pati mito forma. Visose religijose svyruojama tarp vaizdo ir minties, ir toks mišinys dar yra už filosofijos ribų.

Taip pat yra ir finikiečio Sanchuniatono[15] kosmogonijoje: „Daiktų pradas yra chaosas, kuriame elementai buvo ne-

išplėtoti ir sumišę, bei oro dvasia. Pastaroji apvaisino chaosą ir pagimdė su juo gleivėtą medžiagą, dumblą (ἰλύν), kuriame buvo gyvybės jėgos ir žvėrių sėklos. Dumblui susimaišius su chaoso materija ir prasidėjus rūgimui, išsiskyrė elementai. Ugnies gabalai pakilo aukštyn, ir iš jų atsirado žvaigždės. Šioms veikiant orą, gimė debesys. Žemė tapo vaisinga. Iš vandens ir žemės mišinio, kuris virto pūvančiu dumblu, atsirado žvėrys, netobuli ir be juslių. Šie vėl pagimdė kitus žvėris, tobulesnius ir su juslėmis. Griaustinio bildesys per audrą pažadino gyvenimui pirmuosius žvėris, kurie iki tol miegojo savo sėklidėse".

Iš chaldėjo Beroso[16] fragmentų: „Pirmapradis dievas yra Belas, deivė Omoroka (Jūra), tačiau, be jų, buvo dar kitų dievų. Belas perpjovė Omoroką pusiau, kad iš jos dalių padarytų dangų ir žemę. Po to jis nusipjovė sau galvą, ir iš jo dieviško kraujo lašų atsirado žmonių giminė. Sukūręs žmogų, Belas išblaškė tamsą, atskyrė dangų nuo žemės ir suteikė pasauliui natūralų pavidalą. Kadangi atskiros žemės sritys jam atrodė dar per menkai apgyventos, tai jis privertė kitą dievą sužeisti save, ir iš jo kraujo gimė daugiau žmonių bei kitos žvėrių rūšys. Žmonės iš pradžių gyveno kaip laukiniai, be kultūros, kol pabaisa" (kurią Berosas vadina Oanu) „nesujungė jų vienoje valstybėje, neišmokė jų menų bei mokslų ir neišugdė jų žmoniškumo. Dėl to pabaisa išniro iš jūros tekant saulei, o jai leidžiantis vėl pradingo bangose".

Mitologija gali norėti būti tam tikras filosofavimo būdas. Kai kurie filosofai naudojosi mito forma, kad savo filosofemas priartintų prie vaizduotės; mito turinys yra mintis. Tačiau senuosiuose mituose mitas nėra vien tik apvalkalas; negalima tiesiog turėti mintį ir ją įvilkti į mitą. Mūsų reflektuojantis mąstymas tai gali padaryti, bet ankstyvoji poezija dar nemėgino atidalyti prozą ir poeziją. Kai filosofai naudodavosi mitais, tai dažniausiai tai reikšdavo, kad jie turi mintį ir ieško jai vaizdo. Antai Platonas pateikė daug gražių mitų, kiti taip pat naudojosi mito forma. Pavyzdžiui, Jacobi fi-

losofija turi krikščionių religijos formą, – tokiu būdu jis pasakė pačių spekuliatyviausių dalykų. Bet iš esmės ši forma filosofijai nedera. Mintis, kurios objektas yra ji pati, net turėdama minties formą privalo būti sau pačiai objektas, ji ir privalo pakelti save iki savo formos. Platonas dažnai vertinamas dėl savo mitų; esą jis taip įrodęs, kad yra genialesnis už kitus filosofus. Manoma, kad Platono mitai yra geresni negu abstraktus išraiškos būdas; ir iš tikrųjų, Platono aiškinimas gražus. Tačiau įsigilinus paaiškėja, kad tai iš dalies esti dėl negebėjimo išreikšti mintį gryna forma, antra vertus, Platonas taip kalba tik įvade, o kai prieina prie pagrindinio dalyko, jis aiškina kitaip, pavyzdžiui, „Parmenide" paprastos minties apibrėžtys pateikiamos be vaizdų. Vertinant iš šalies, tokie mitai gali būti naudingi: iš spekuliatyvių aukštumų leidžiantis žemyn, minčiai suteikiamas didesnis vaizdingumas; bet Platonas vertingas ne dėl mitų. Jei mąstymas jau toks tvirtas, kad pajėgia savyje, savo elemente sau duoti esatį, tai mitas tada yra tik nereikalingas papuošalas, neduodantis filosofijai jokios naudos. Dažnai būdavo paisoma tik šių mitų. Antai Aristotelis būdavo neteisingai suprantamas, nes jis vienur kitur pažerdavo palyginimų. Palyginimas negali visiškai atitikti minties, nes juo visada pasakoma daugiau. Kai negebama minties pateikti kaip minties, griebiamasi pagalbinių priemonių, ir mintis išreiškiama jusline forma. Tačiau mitas neturi paslėpti minties; griebiantis mito, paprastai siekiama geriau išreikšti ir atskleisti mintį. Aišku, kad tokia išraiška, simbolis, yra ydinga; kas slepia mintį simbolyje, tas neturi minties. Mintis atskleidžia pati save, todėl mitas yra neadekvati minčių aplinka. Aristotelio[17] žodžiais: „Apie tuos, kurie filosofuoja mitiškai, neverta rimtai kalbėti"; mitas nėra ta forma, kuria mintis leidžia save pasakyti, – jis tėra pagalbinis būdas.

Prie mito šliejasi kitas giminiškas būdas visuotiniam turiniui pavaizduoti – skaičiai, linijos, geometrinės figūros. Jie yra vaizdūs, bet ne konkrečiai vaizdūs, kaip kad mitai. Pa-

vyzdžiui, galima sakyti, kad amžinybė yra apskritimas – gyvatė, ryjanti savo uodegą. Tai yra vaizdas, bet dvasiai nereikalingi tokie simboliai, ji turi kalbą. Esama tautų, kurios laikosi tokio aiškinimo būdo, bet su tokiomis formomis toli nenueisi. Pačias abstrakčiausias apibrėžtis tokia forma galima išreikšti, bet einant toliau kyla didelė painiava. Antai masonai turi simbolį, kuris laikomas gilia išmintimi – gilia, taip kaip giliu vadinamas šulinys, kurio dugno nematyti, – tad žmonės nesunkiai patiki, kad gilu yra tai, kas paslėpta; tai ir esąs gilumas. Bet jeigu kas yra paslėpta, tai juk gali būti, kad ten nieko ir nėra, kaip kad tai, ką masonai laiko visiškoje slaptyje (ir viduje, ir nuo pašalinių akių), visai nėra toks dalykas, kuris būtų ypatinga išmintis ar ypatingas mokslas. Priešingai, mintis pati save parodo, ji, jos prigimtis yra tokia, kad ji turi būti aiški. Atsiskleidimas nėra toks dalykas, kuris gali ir būti, ir nebūti, tarsi mintis liktų mintimi net ir neatskleista; iš tikrųjų atsiskleidimas yra pati jos būtis.

Kai kalbėsime apie pitagorininkus, pamatysime, kad skaičiai yra netikęs tarpininkas minčiai suvokti. Antai imkime Pitagoro skaičius μονάς, δυάς, τριας; pirmasis yra vienybė, antrasis – skirtumas, o trečiasis turi būti vienybės ir dvejybės vienybė; 3 = 1 + 2, bet tai jau blogas ryšys. Du pirmieji skaičiai sujungiami sudėties veiksmu, o tai blogiausia vienybės forma. Religijoje skaičius trys tampa gilesnis, nes virsta trejybe, o filosofijoje – sąvoka. Bet skaičiavimas šiuo atveju yra blogas įprotis.

Taip pat kalbama kinų filosofijoje, foizme, kur mintys irgi išreiškiamos skaičiais. Tačiau kinai savo simbolius dar ir aiškino, taigi siekė apibrėžčių. Bendrosios, paprastosios abstrakcijos buvo žinomos visoms tautoms, pasiekusioms tam tikrą kultūros lygį.

Antra, dar būtina pastebėti, kad religijoje kaip tokioje bei poezijoje glūdi mintys. Religijoje, kuri išreikšta ne vien meno būdu, glūdi tikros mintys, filosofemos. Poezijoje (o tai yra menas, kurio elementas yra kalba) taip pat išsako-

mos mintys, ir poetų kūriniuose tikrai nestinga gilių, visuotinių minčių. Visuotinių minčių apie esminius dalykus randama visur. Ypač indų religijoje raiškiai išsakomos visuotinės mintys. Todėl sakoma, kad tokios tautos turėjo ir tikrą filosofiją. Šiaip ar taip, indų knygose esama įdomių visuotinių minčių; šitos mintys apsiriboja pačiais abstrakčiausiais dalykais – atsiradimo ir išnykimo, amžino sukimosi ratu vaizdiniais. Antai yra žinomas fenikso įvaizdis, kuris apskritai atėjo iš Rytų kraštų. Senovės autorių kūriniuose randama minčių apie gyvenimą ir mirtį, būties perėjimą į nyktį: iš gyvenimo randasi mirtis, iš mirties – gyvenimas; būtyje, pozityvume jau savaime glūdi negatyvumas. Lygiai taip pat negatyvume jau glūdi pozityvumas; tai ir yra visas kitimas, gyvybės procesas. Bet tokios mintys pasirodo tik retsykiais, ir jos nelaikytinos tikromis filosofemomis. Filosofija atsiranda tik tada, kai mintys kaip tokios tampa visų kitų dalykų pagrindu, absoliutu, šaknimi; tačiau minėtuose aiškinimuose taip nėra.

Filosofija nepateikia minčių apie ką nors, apie tam tikrą objektą, kuris jau anksčiau kaip substratas buvo pagrindas. Pats turinys jau yra mintis, visuotinė mintis, kuri tiesiog turi būti visų pirmiausia; tai, kas absoliutu, filosofijoje turi egzistuoti kaip mintis. Graikų religijoje mes turime reikalą su amžinąja būtinybe; tai – absoliutus, tiesiog visuotinis santykis, minties apibrėžtis. Bet šita mintis šalia savęs dar turi subjektus, ji išreiškia tik santykį; būtinybė čia nereiškia tikrosios, visa apimančios būties. Taigi ir šito būdo mums nebūtina nagrinėti. Taip mes galėtume kalbėti apie Euripido, Schillerio, Goethe's filosofiją. Tačiau visos šios mintys – bendrieji tiesos, žmogaus paskirties, moralės ir t. t. įsivaizdavimo būdai – iš dalies pasakytos tik prabėgomis, iš dalies nėra įgijusios minties savitos formos, kad tai, kas pasakyta, būtų galutinis dalykas ir absoliutus pagrindas. O tai, ką indai pateikia kaip mintis, yra gana padrika.

Trečia, mes atsiribojame ir nuo filosofijos, išsiskleidusios kurioje nors religijoje. Ne tik indų religijoje, bet ir Bažnyčios tėvų ir scholastų kūriniuose randama gilių, spekuliatyviųjų minčių apie paties Dievo prigimtį. Dogminėje istorijoje ypač svarbu susipažinti su tokiomis mintimis, bet filosofijos istorijai jos nepriklauso. Tačiau scholastai šiuo atžvilgiu daugiau verti dėmesio negu Bažnyčios tėvai. Tiesa, pastarieji buvo dideli filosofai, kurie daug prisidėjo prie krikščionybės susiformavimo. Tačiau jų spekuliatyviosios mintys iš dalies priklauso kitoms filosofijoms, kurios turi būti nagrinėjamos atskirai, pavyzdžiui, Platono filosofija, o iš dalies jų spekuliatyviųjų minčių atsiradimą sąlygojo pats religijos spekuliatyvus turinys, kuris, kaip Bažnyčios mokslas, yra savo paties pagrindas ir pirmučiausia priklauso tikėjimui. Taigi tos mintys paremtos tam tikra prielaida. Jos yra ne tikra filosofija, t. y. mintis, kuri remiasi pati savimi, o jos greičiau reikalingos kaip neabejotinai suponuojamas vaizdinys filosofijai paremti, ir nesvarbu, ar jos naudojamos kitiems vaizdiniams ir filosofemoms atremti, ar nuo jų apginti filosofijos požiūriu savo religinį mokslą. Taigi šiuo atveju mintis nepažįsta ir neatskleidžia savęs kaip galutinio dalyko, turinio absoliučios viršūnės, kaip save iš vidaus apibrėžiančios minties. Turinys sau jau laikomas kaip tikras ir remiasi ne mintimi. Samprotis nesuvokia religijos tiesų; jeigu jis save vadina protu (kaip darė švietėjai) ir laiko save valdovu bei kūrėju, tai jis klysta. Krikščionių religijos turinys gali būti suvoktas tik spekuliatyviu būdu. Taigi jei Bažnyčios tėvai mąstė neišeidami už Bažnyčios mokslo ribų, tai mintys buvo labai spekuliatyvios, bet turinį šiuo atveju pateisino ne mąstymas kaip toks. Galutinis šito turinio pateisinimas buvo Bažnyčios mokslas. Šiuo atveju filosofuojama pačioje nepajudinamoje dogmoje, tai ne laisvai iš savęs kylantis mąstymas. Scholastai irgi konstruoja mintį ne iš jos pačios, o susieja ją su prielaidomis. Scholastai mąstymą jau daugiau grindžia juo pačiu, bet jis

niekuomet neprieštarauja Bažnyčios mokslui. Abu jie privalo derėti ir dera, bet mintis, remdamasi savimi, privalo įrodyti tai, ką Bažnyčia jau yra pripažinusi tiesa.

Taigi mes atsiribojame nuo to, kas giminiška su filosofija. Sykiu mes atkreipėme dėmesį į tuos šitų giminiškų sričių momentus, kurie priklauso filosofijos sąvokai, bet iš dalies yra nuo jos atskirti. Taip mes įgyjame galimybę pažinti filosofijos sąvoką.

c. *Filosofijos atsiejimas nuo populiariosios filosofijos*

Iš dviejų su filosofija giminiškų sferų viena (specialieji mokslai) negali būti priskirta filosofijai, nes ji turi trūkumą, kad, kaip savęs matymas, savęs mąstymas, ji yra nugrimzdusi baigtinėje medžiagoje, o kaip neramų siekimą pažinti baigtinius dalykus, ją ir filosofiją jungia tik formalus, subjektyvus momentas; antroji sfera (religija) negali būti priskirta todėl, kad ji turi bendrą su filosofija tik turinį, objektyvų momentą, nes savęs mąstymas nėra jos esminis momentas, o objektas turi vaizdinę formą arba yra istoriškas. Filosofijai reikalinga vienybė, abiejų momentų susipynimas; ji sujungia šitas abi puses: gyvenimo sekmadienį, kai žmogus nuolankiai pats savęs išsižada, ir šiokiadienius, kai žmogus stovi ant savo kojų, pats yra šeimininkas ir veikia žiūrėdamas savo interesų. Esama trečiojo momento, kuris, atrodo, sujungia abu pirmuosius; tai – *populiarioji filosofija*. Ji užsiima visuotiniais objektais, filosofuoja apie Dievą ir pasaulį, be to, mąstymas joje veikia, kad pažintų tokius objektus. Tačiau ir šitą filosofiją mes turime palikti ramybėje. Prie tokios filosofijos galėtume priskirti Cicerono raštus; tai filosofavimas, kuris turi savo vietą ir pasako puikių dalykų. Ciceronas turėjo sukaupęs įvairiopą gyvenimo ir savo dvasios patirtį, ir, pamatęs, kaip viskas pasaulyje vyksta, sėmė iš jos tiesą. Jo išsilavinęs protas duoda sa-

vo ištarmes apie didžiuosius žmogaus reikalus, tad šis filosofas yra labai mėgiamas. Antra vertus, prie tokios filosofijos galėtume priskirti įvairius svajotojus ir mistikus. Jie išsako savo gilų pamaldumą, jie yra sukaupę patirties apie aukštąsias sferas, moka išreikšti aukščiausią turinį, o jų vaizduosena gali būti patraukli. Tokie yra Pascalio raštai; jo „Pensées" esama pačių giliausių įžvalgų.

Bet šita filosofija irgi su trūkumais. Galutinis dalykas, į kurį ji apeliuoja (kaip ir naujaisiais laikais), yra tai, kas žmogui įdiegta pačios prigimties. Šiuo požiūriu Ciceronas labai dosnus. Dabar kalbama apie moralės instinktą, bet jis vadinamas jausmu. Taigi dabar religija pagrindžiama ne objektyviais dalykais, o religiniu jausmu: tiesioginė žmogaus turima Dievo sąvoka esąs galutinis pagrindas. Ciceronas dažnai kalba apie *consensus gentium*; toks rėmimasis dabar neretai ignoruojamas, kadangi subjektas privalo remtis savimi. Pirmiausia visas dėmesys sutelkiamas į jausmą ir tik paskui einama prie pagrindo, samprotavimų apie pagrindą, bet šie gali nurodyti tik į tai, kas netarpiška. Tiesa, šiuo atveju reikalaujama savęs mąstymo, turinys taip pat semiamas iš paties mąstančiojo, bet mes turime iš filosofijos pašalinti ir šitą būdą. Juk šaltinis, iš kurio semiamas turinys, yra to paties pobūdžio kaip ir pirmųjų sferų. Pirmosios šaltinis yra gamta, antrosios – dvasia. Bet religijos šaltinis yra autoritetas, turinys joje yra duotas, ir pamaldumas šitą išoriškumą pašalina tik trumpam. Šaltinis yra širdis, polinkiai, gebėjimai, mūsų prigimtis, manasis teisės, Dievo jausmas. Turinys joje yra tik gamtinės formos. Jausme aš turiu viską, bet juk ir mitologijoje esti visas turinys; tačiau ir jausme, ir mitologijoje tas turinys neįgyja tikros formos. Religijos įstatymais, dogmomis šitas turinys vis dėlto įsisąmoninamas tam tikru apibrėžtu būdu, o jausme subjektyvumo savivalė sumaišyta su turiniu.

3. Filosofijos ir jos istorijos pradžia

Filosofijoje mintis, visuotinybė yra turinys, kuris yra visa būtis. Šitas visuotinis turinys turi būti apibrėžtas; mes pamatysime, kaip filosofijos istorijoje viena po kitos atsiranda šito turinio apibrėžtys. Iš pradžių šitos apibrėžtys bus netarpiškos; vėliau visuotinybė turės būti suvokta kaip tai, kas save apibrėžia begaliniu būdu. Jei mes taip apibrėžėme filosofijos sąvoką, tai kyla klausimas, kur prasideda filosofija ir jos istorija.

a. Mąstymo laisvė kaip filosofijos pradžios sąlyga

Bendras atsakymas, išplaukiantis iš to, kas buvo kalbėta, yra šis: filosofija prasideda tada, kai bendrybė suvokiama kaip visa aprėpianti esamybė arba kai esamybė suvokiama visuotiniu būdu, kai atsiranda mąstymo mąstymas. Kur tai įvyko? Kur prasidėjo? Tai istorinė klausimo pusė. Mąstymas turi būti pats sau, savo laisvėje, jis turi įgyti egzistenciją, atsiplėšti nuo gamtiškumo ir, pakilęs iš nugrimzdimo, pasidaryti matomas žiūrai. Mąstymas kaip laisvas turi eiti į save, taip randasi laisvės sąmonė. Tikrąja filosofijos pradžia laikytina ta akimirka, kai absoliutumas pamatomas jau ne kaip vaizdinys, o kai laisva mintis ne tik mąsto absoliutumą, bet ir suvokia jo idėją, t. y. būtį (o ji gali būti ir pati mintis), kurią mintis pažįsta kaip daiktų esmę, kaip absoliučią visybę ir imanentinę visumos esmę, – taigi kai visa tai suvokiama kaip mintis, nors tai ir atrodytų kaip išorinė būtis. Taigi paprasta, nejuslinė esmė, kurią žydai mąstė kaip Dievą (visos religijos yra mąstymas), nėra filosofijos objektas, tačiau filosofija yra, pavyzdžiui, tokie teiginiai: daiktų esmė arba pradas yra vanduo, arba ugnis, arba mintis.

Šita visuotinė apibrėžtis, mąstymas, kuris pats save tei-

gia, yra abstrakti apibrėžtis. Ji yra filosofijos pradžia, sykiu toji pradžia yra istoriška, tai konkretus tam tikros tautos pavidalas, o jo principas yra tai, apie ką mes kalbėjome. Tauta, turinti šitą laisvės sąmonę, savo egzistenciją grindžia šiuo principu. Tautos įstatymų leidybos, visos jos būklės pagrindas yra ta sąvoka, kurią dvasia įgyja apie save, remdamasi turimomis kategorijomis. Jei, kaip sakėme, filosofijai atsirasti būtina laisvės sąmonė, tai šitas principas kaip pamatas turi glūdėti tautoje, kurioje randasi filosofija. Praktiniu požiūriu tai reiškia, kad suklesti tikroji laisvė, politinė laisvė. Šita laisvė prasideda tik ten, kur individas sau suvokia save kaip individą, kaip tai, kas visuotina ir esmiška, kas kaip individas turi begalinę vertę, arba kur subjektas pasiekė asmenybės sąmonę, taigi nori būti vertingas pats sau. Tai ir yra objekto – absoliutaus, visuotinio, esmiško objekto – laisvas mąstymas. Mąstyti reiškia ką nors įvilkti į visuotinybės formą; save mąstyti reiškia save suvokti savyje kaip visuotinybę, duoti sau visuotinybės apibrėžtį, save susieti su savimi. Čia glūdi praktinis laisvės elementas. Filosofiniam mąstymui irgi būdingas šitas sąryšis, kad mintis kaip mąstymas deda prieš save visuotinį objektą, kad ji visuotinybę daro savo objektu arba objektiškumą apibrėžia kaip visuotinybę. Natūralių daiktų, esančių juslinėje sąmonėje, atskirybę mąstymas apibrėžia kaip visuotinybę, kaip mintį, kaip objektyvią mintį, kaip minties objektyvumą. Kitas momentas yra tas, kad aš šitą visuotinybę dabar pažįstu, apibrėžiu, suvokiu. Suvokiantis, pažįstantis santykis su visuotinybe atsiranda tik tada, kai aš save laikau, išlaikau savimi. Kadangi prieš mane esantis objektiškumas ir toliau yra tai, kas objektiška, ir aš tai kartu mąstau, tai jis yra man priklausantis, ir nors tai yra mano mąstymas, aš tai laikau absoliučia visuotinybe; rasdamas save, būdamas šitame objektyvume, begalinume, aš jį suvokiu ir toliau laikausi objektiškumo požiūrio.

Toks yra bendras politinės laisvės sąryšis su minties lais-

vės atsiradimu. Todėl istorijoje filosofija pasirodo tik ten, kur susiformuoja laisva valstybės santvarka. Dvasia turi save išskirti iš savo prigimtinių troškimų, iš nugrimzdimo medžiagoje. Iki šito atsiskyrimo buvusi forma, nuo kurios pradeda pasaulinė dvasia, – tai dvasios vienybės su gamta pakopa; kaip netarpiška, ji nėra tikra. Tokia apskritai yra Rytų esmė; filosofija prasideda graikų pasaulyje.

b. Atsiribojimas nuo Rytų ir jų filosofijos

Reiktų trumpai paaiškinti šitą pirmąjį pavidalą. Dvasia yra tai, kas mąsto, nori, geidžia. Jeigu savimonė yra šitoje pirmoje pakopoje, tai jos vaizdinių, siekimų ratas yra baigtinis. Kadangi čia intelektas yra baigtinis, tai ta dvasios ir gamtos vienybė nėra tobula būklė. Tikslas šiuo atveju dar nėra tai, kas visuotina sau. Jeigu aš noriu teisės, dorovės, tai aš noriu to, kas visuotina, noriu tokio dalyko, kuris jau yra pagrįstas visuotinybe. Jeigu tauta turi teisės įstatymus, tai tada visuotinybė jau yra objektas; tai jau suponuoja dvasios augimą ir stiprėjimą. Jeigu valia nori to, kas visuotina, tai ji pradeda laisvėti. Visuotiniame nore glūdi mąstymo susietumas su mąstymu (visuotinybė); taigi mąstymas yra pačiame savyje. Jeigu tauta nori laisvės, tai ji savo troškimus pajungia įstatymui, nes norai tėra ypatingybės sritis. Valios baigtinumas yra Rytų bruožas; taigi valia nori savęs kaip baigtinės, ji dar nesuvokė savęs kaip visuotinės. Todėl esama tik ponų luomo ir vergų luomo, ir tai yra despotizmo sfera. Baimė yra apskritai valdančioji kategorija. Valia nėra laisva nuo šito baigtinumo, nes mąstymas dar nėra laisvas sau; taigi jį galima sugriebti už šito baigtinumo, baigtinumą galima teigti kaip negatyvų. Šitas negatyvumo jausmas – kad kažkas gali neišlaikyti – yra baimė. Laisvė yra ne būti baigtinume, o būti sau, ir toji būtis sau negali būti pažeista iš šalies. Žmogus yra baimėje arba jis valdo žmones baime; abu atvejai priskirtini tai pačiai pakopai. Jie skiriasi tik didesne valios

energija, kuri gali būti pasitelkta tam, kad visi baigtiniai dalykai būtų paaukoti ypatingam tikslui.

Religijai neišvengiamai būdingas toks pat pobūdis; pagrindinis dalykas yra Viešpaties baimė, iš kurios negalima ištrūkti. „Viešpaties baimė yra išminties pradžia", ir tai tiesa; žmogus turi pradėti štai nuo ko, – jis turi žinoti, kas yra baigtiniai tikslai negatyvumo apibrėžtyje. Bet žmogus turi įveikti baimę – atsisakyti baigtinio tikslo. Religijos teikiamas dvasinis pasitenkinimas irgi susijęs su baigtiniais dalykais. Pagrindinis susitaikymo būdas yra gamtos reiškiniai, kurie personifikuojami ir garbinami. Sąmonė iškelia save virš gamtinio turinio į begalinumą; tada pagrindinė apibrėžtis yra baimė jėgos, prieš kurią individas suvokia save kaip akcidentišką. Šita priklausomybė gali įgyti dvi formas ir turi pereiti nuo vieno kraštutinumo į kitą. Baigtinumas, su kuriuo susiduria sąmonė, gali turėti arba baigtinumo, arba begalinumo formą, bet ši yra abstraktus dalykas, ir tiek. Nuo valios pasyvumo, nuo vergovės praktiniame gyvenime pereinama prie valios energijos, bet ši yra tik savoji valia. Tas pat ir religijoje – pats giliausias nugrimzdimas juslume laikomas tarnavimu Dievui, o tuščia abstrakcija – begalinumu. Karštas troškimas visko išsižadėti būdingas Rytų tautoms, ypač indams; jie kankina save ir įsismelkia į giliausią vidinę abstrakciją. Antai tie indai, kurie dešimt metų žiūri į savo nosies galą ir kuriuos tuo metu maitina aplinkiniai, neįgyja kokio nors gilesnio dvasinio turinio; jie tik žino abstrakciją, kurios turinys yra visiškai baigtinis. Tai nėra laisvės dirva. Despotas įgyvendina savo įnorius, kai kada ir gerus, bet ne kaip įstatymą, o kaip savo valią.

Tiesa, dvasia Rytuose auga, bet santykis ten vis dar toks, kad subjektas yra ne asmuo, o būna objektyviame substancialume (kuris įsivaizduojamas iš dalies kaip antjuslinis, iš dalies kaip visai materialus) kaip negatyvus ir laikinas. Didžiausia aukštuma, kurią gali pasiekti individas, – amžinoji palaima, įsivaizduojama kaip panirimas substancijoje, kaip

sąmonės išnykimas, taigi ir skirtumo tarp substancijos ir individualybės išnykimas, vadinasi, kaip susinaikinimas. Taigi čia prieinama prie bedvasio santykio, nes aukščiausia šio santykio būsena yra sąmonės nebuvimas. Žmogus, egzistuojantis kaip šitos substancijos priešybė, yra individas: juk substancija yra tai, kas visuotina, o individas – kas atskira; todėl žmogus, nepasiekęs tos palaimintos būsenos, yra atsijęs nuo substancijos, yra nevienybėje, neturi jokios vertės ir yra tik akcidentiškas, beteisis ir baigtinis. Todėl jis suvokia save tik kaip prigimties apibrėžtą, pavyzdžiui, kastose; valia čia nėra substanciali valia, ji yra savivalė, palikta išoriniam ir vidiniam atsitiktinumui, nes tik substancija yra teigiantis dalykas.

Žinoma, visa tai nereiškia, kad negali būti didžiadvasiškumo, didybės ar charakterio kilnumo, bet šios savybės būna tik kaip prigimties apibrėžtis arba savivalė, o ne kaip objektyvios dorovės, teisėtumo apibrėžtys, kurias visi privalo gerbti, kurios visiems galioja ir todėl yra visų pripažįstamos. Rytų subjektas pranašesnis nepriklausomumu. Viskas nepastovu. Jei Rytų žmogaus substancija neapibrėžta, tai toks pat neapibrėžtas, laisvas, nepriklausomas tik ir gali būti jų charakteris. Tai, kas mums yra teisėtumas, dorovė, to ten taip pat esama valstybėje, bet tik substancialiu, prigimtiniu, patriarchaliniu būdu, o ne kaip subjektyvi laisvė. Nėra sąžinės, nėra moralės, o tik prigimties tvarka, kuri greta didžiausių blogybių leidžia egzistuoti ir aukščiausiam taurumui.

Iš viso to plaukia išvada, kad čia negali būti filosofinio pažinimo. Toks pažinimas – tai žinojimas substancijos, visuotinybės, kuri yra objektiška; nors aš ją mąstau ir vystau, ji lieka objektas sau; taigi substancialume aš kartu esu apibrėžiamas ir šio teigimo dėka išlieku. Vadinasi, tai nėra tik mano subjektyvios apibrėžtys, mintys (taigi nuomonės), bet lygiai taip pat, kaip jos yra mano mintys, jos yra ir objektyvumo mintys, substancialios mintys.

Taigi Rytų mintis turi būti atribota nuo filosofijos istorijos; bet apskritai aš noriu apie ją, ypač apie indų ir kinų mintį, kai ką pasakyti. Anksčiau aš ją apeidavau[18], nes tik neseniai atsirado galimybė apie ją spręsti. Kadaise buvo labai gerbiama indų išmintis, nors ir nebuvo žinoma, kas ji yra; dabar mes su ja susipažinome, ir paaiškėjo, kad ji atitinka bendrą Rytų būdą.

c. Filosofijos pradžia Graikijoje

Tikroji filosofija prasideda Vakaruose. Tik Vakarų kraštuose pateka ta savimonės laisvė, kurios dėka prigimtinė sąmonė nugrimzta savyje ir dėl to dvasia įsigilina į save. Rytų kraštų spindesyje individas tik ištirpsta; tik Vakarų kraštuose šviesa virsta minties žaibu, kuris trenkia į save ir taip iš savęs sukuria pasaulį. Todėl Vakarų dvasiškumas (Seligkeit) yra taip apibrėžtas, kad subjektas kaip toks nepražūva ir išsilaiko substancialume. Atskira dvasia suvokia savo būtį kaip visuotinybę; visuotinumas yra šitas santykis su savimi. Šitas buvimas savyje (Beisichsein), šitas *Aš* asmenybiškumas ir begalinumas yra dvasios būtis; tokia ji *yra*, ir ji negali būti kitokia. Tai yra tautos, suvokiančios save kaip laisvą ir egzistuojančios kaip visuotinybė, būtis, tai jos viso dorovinio bei kitokio gyvenimo principas. Tai lengva suprasti iš vieno pavyzdžio: savo esminę būtį mes suvokiame tik taip, kad mūsų asmeninė laisvė yra pagrindinė sąlyga. Jei nuoga valdovo savivalė būtų įstatymas ir jis norėtų įvesti vergovę, tai mumyse būtų gyva sąmonė, kad tai negalimas dalykas. Kiekvienas žino, kad jis negali būti vergas. Būti mieguistam, gyventi, būti valdininku – tai nėra mūsų esminė būtis, bet nebūti vergu – tai yra esminė mūsų būtis. Tai įgijo prigimtinės būties reikšmę. Taigi mes Vakaruose esame tikrosios filosofijos dirvoje.

Jeigu, apimtas potraukio, aš esu priklausomas nuo kito, susieju savo būtį su tam tikra ypatingybe, tai taip egzistuodamas aš nesu lygus pats sau, nes aš esu *Aš*, esu visiška visuo-

tinybė, tačiau esu aistros pavergtas. Tai – savivalė, formali laisvė, kurios turinys yra potraukis. Tikros valios tikslą, gėrį, teisę – kur aš esu laisvas, esu visuotinybė ir kiti taip pat yra *Aš*, lygūs man, taigi kur randasi laisvo žmogaus santykis su laisvu žmogumi, o kartu ir esminiai įstatymai, visuotinės valios apibrėžtys, teisinė santvarka – tokią laisvę mes pirmąkart randame graikų tautoje. Todėl čia prasideda filosofija.

Graikijoje mes matome, kaip pražysta reali laisvė, bet kartu šita laisvė yra apibrėžtos formos, jai būdingas tam tikras ribotumas, nes čia dar esama vergovės ir vergove čia pagrįstos valstybės. Laisvę Rytuose, Graikijoje ir germanų pasaulyje mes galime iš pradžių apytikriai apibrėžti šiomis abstrakcijomis: Rytuose laisvas yra tik vienas vienintelis (despotas), Graikijoje laisvi yra kai kurie, germanų gyvenime galioja teiginys, kad laisvi yra visi, t. y. laisvas yra žmogus kaip žmogus. Kadangi vienintelis Rytuose negali būti laisvas, nes jo laisvei reikia, kad jam ir kiti taip pat būtų laisvi, tai ten mes susiduriame tik su geismais, savivale, formalia laisve, abstrakčia savimonės lygybe, su *Aš* = *Aš*. Kadangi Graikijai tinka partikuliarus sprendinys, tai ten atėniečiai, spartiečiai yra laisvi, bet nėra laisvi mesėniečiai ir helotai. Reikia žiūrėti, koks yra šitų „kai kurių“ laisvės pagrindas. Tai graikų pasaulėžiūros ypatingos modifikacijos, kurias mes turime išnagrinėti jų santykyje su filosofijos istorija. Nagrinėti šituos skirtumus reiškia pereiti prie filosofijos istorijos suskirstymo.

C. FILOSOFIJOS ISTORIJOS SUSKIRSTYMAS, ŠALTINIAI, TRAKTAVIMAS

1. Filosofijos istorijos suskirstymas

Kadangi savo dalyko imamės moksliškai, tai turime parodyti, kad ir pats suskirstymas yra būtinas. Apskritai turė-

6. 823

tume skirti tik dvi filosofijos istorijos epochas – graikų ir germanų filosofiją, kaip kad skiriame antikinį ir modernųjį meną. Germanų filosofija yra filosofija krikščionybėje, mat krikščionybė priklauso germanų tautoms. Europos krikščioniškosios tautos, kiek jos priklauso mokslo pasauliui, kaip visuma priskirtinos germaniškajai kultūrai; Italija, Ispanija, Prancūzija, Anglija ir t. t. įgavo naują pavidalą germanų tautų dėka. Graikų kultūra irgi išplito romėnų pasaulyje, taigi turime kalbėti apie filosofiją romėnų pasaulio dirvoje; bet romėnai nesukūrė savitos filosofijos, kaip kad neturėjo ir savitų poetų. Jie tik perėmė ir mėgdžiojo, tiesa, dažnai gana išmoningai. Net ir jų religija kilo iš graikų; saviti romėnų religijos bruožai ne priartina ją prie filosofijos ir meno, o daro ją mažiau filosofišką ir menišką. Taigi jei filosofijos istorijos pradžios tašką galėtume taip apibūdinti: Dievas suvokiamas kaip tiesioginė, dar neišvystyta visuotinybė, o jos tikslas (mūsų laiko tikslas) – suvokti absoliutumą kaip dvasią atsekant trijų su puse tūkstantmečių šiuo požiūriu vangios pasaulinės dvasios darbą, tai mums bus visai nesunku eiti nuo vienos apibrėžties, parodant jos trūkumus, prie kitos, tačiau istorijos eigoje tai sunku padaryti.

Turime tiksliau apibūdinti šiuos du pagrindinius, priešingus filosofijos tipus. Graikų pasaulis mintį išplėtojo iki idėjos, o krikščioniškasis germanų pasaulis, priešingai, mintį suvokė kaip dvasią. Idėja ir dvasia yra skirtingi dalykai. Svarbiausia šitoje raidoje yra štai kas. Kadangi visuotinybė (Dievas), dar neapibrėžta ir netarpiška, būtis, objektyvioji mintis, pavydžiai niekam neleidžianti būti šalia savęs, yra substancialus bet kokios filosofijos pagrindas, kuris nesikeičia, bet tik, eidamas gilyn į save, atskleidžia savo apibrėžtis ir save įsisąmonina, tai mes galime ypatingą šios raidos pobūdį *pirmuoju* filosofijos periodu apibūdinti kaip apibrėžčių, figūracijų, abstrakčių kokybių naivų išplėtojimą iš paprasto pagrindo, kuriame pačiame savaime jau viskas glūdi.

Antroji į šitą bendrąjį pamatą besiremianti ir virš jo iškylanti pakopa yra išplėtotųjų apibrėžčių sujungimas (Zusammenfassen) subjektyvumu į idealią, konkrečią vienybę. Tiesą sakant, tos pirmosios apibrėžtys buvo abstrakcijos; dabar absoliutumas suvokiamas kaip pati save apibrėžianti visuotinybė, kaip veikli mintis, o ne kaip visuotinybė, turinti šitą apibrėžtumą. Taigi jis yra apibrėžtas kaip apibrėžčių visybė, kaip konkretus atskirumas. Taip nuo Anaksagoro νοῦς, o ypač nuo Sokrato, atsiranda subjektyvi visybė, kurioje mąstymas suvokia save ir kurios pagrindas yra mąstymo veiklumas.

Trečiojoje pakopoje šita iš pradžių abstrakti visybė realizuojama veiklios, apibrėžiančios, skaidančios minties dėka, pati save teigia šitose skirtingose apibrėžtyse, kurios kaip idealios jai priklauso. Kadangi šitos apibrėžtys glūdi vienybėje neišskirtos, taigi kiekviena iš jų sykiu yra ir kita, tai šitie priešingi momentai pakeliami į visybę. Pačios bendriausios prieštaravimo formos yra visuotinybė ir atskirybė; kita jo forma – mąstymas kaip toks ir išorinė realybė, juslumas, suvokimas. Sąvoka yra visuotinybės ir atskirybės tapatumas. Kadangi jos abi teigia save kaip konkrečias savyje, tai visuotinybė joje pačioje yra visuotinybės ir ypatingybės vienybė, ir tas pat pasakytina apie ypatingybę. Taigi abiejose formose teigiama vienybė. Visiškai konkreti visuotinybė dabar yra dvasia, visiškai konkreti atskirybė – gamta. Abstraktūs momentai gali būti realizuoti tik per pačią jų vienybę. Taigi čia esama taip, kad kiekvienos iš jų skirtumai pakeliami į visybės sistemas, kurios susipriešina kaip dvi – stoikų ir epikūrininkų – filosofijos. Stoicizme grynasis mąstymas išsivysto į visybę. Jeigu mes visybe paversime kitą dvasios pusę – gamtinę būtį, juslumą, tai gausime epikūrizmą. Kiekviena apibrėžtis išsiplėtojo į mąstymo visybę, į filosofinę sistemą. Šiai sferai natūraliai plėtojantis, tie principai tampa savarankiški kaip dvi filosofijos, kurios sueina į tarpusavio ginčą. Savaime jos abi yra tapačios, bet jos pačios laiko save priešta-

6*

raujančiomis viena kitai; ir pažintoji idėja irgi yra apibrėžta vienašališkai.

Aukštesnis lygmuo šiuo atveju būtų šių skirtumų suvienijimas. Tai galima padaryti sunaikinimu, skepticizmu; bet aukštesnis lygmuo yra tvirtinantis, tai idėja, santykiaujanti su sąvoka. Sąvoka yra visuotinybė, kuri save apibrėžia savyje, bet kartu pasilieka vienybėje, idealybėje ir skaidrume savo apibrėžčių, kurios netampa savarankiškomis. Toliau atsiranda sąvokos realumas: patys skirtumai paverčiami visybėmis. *Ketvirtoji* pakopa yra idėjos suvienijimas, kai visi šitie skirtumai kaip visybės panaikinami, bet kartu jie sudaro konkrečią vienos sąvokos vienybę. Pats šitas sujungimas iš pradžių vyksta tik tam tikru visuotiniu būdu tame naiviame visuotinybės elemente; naiviai suvokiamas ir visuotinis idealas.

Iki šitos idėjos nuėjo graikų pasaulis. Jis sukūrė idealų intelektualųjį pasaulį, kurį užbaigė Aleksandrijos filosofija; taip buvo išbaigta ir savo paskirtį atliko graikų filosofija. Šitą eigą galima iliustruoti: A. Mąstymas yra α) apskritai abstraktus, kaip visuotinė erdvė; tuščia erdvė dažnai laikoma absoliučia erdve; β) po to pasirodo paprasčiausios erdvinės apibrėžtys; mes pradedame nuo taško ir pereiname prie linijos bei kampo; γ) trečias žingsnis yra jų sujungimas į trikampį, – nors šis yra konkretus, bet dar neišeina už abstraktaus plokštumos elemento ribų, taigi jis yra pirmoji dar formali visybė, atribojimas; jis atitinka νοῦς. B. Tolesnis etapas – kiekvieną iš trikampį sudarančių linijų paverčiame plokštuma, ir jos išvirsta į trikampio visybę, susiformuoja į figūrą, kuriai jos priklauso, – tai visumos realizavimas su įvairių jos pusių pagalba, kaip antai skepticizmas ir stoicizmas. C. Galutinis žingsnis: šitos plokštumos, šoniniai trikampiai, susijungia ir sudaro kūną, visybę. Tik kūnas yra tobula erdvinė apibrėžtis, tai trikampio susidvejinimas; kadangi trikampis yra šalia kūno, tai šitas pavyzdys netinka.

Neoplatonikai užbaigė graikų filosofiją, sukūrę išbaigtą

minties, dvasiškumo karalystę, tam tikrą savaime esantį idealų pasaulį; bet jis nėra veiklus (wirklich), nes visetas jame apskritai esti tik visuotinybės elemente. Šiam pasauliui dar trūksta atskirybės kaip tokios, kuri yra esminis sąvokos momentas. Tikrovė yra tokia, kad abiejų idėjos pusių tapatume savarankiška visybė turi teigti save taip pat ir negatyviu būdu. Šito esančio sau negatyvumo – o tai yra subjektyvumas, absoliuti būtis sau – dėka idėja pirmąkart pakyla į dvasią. Dvasia yra subjektyvumas, savęs žinojimas; bet dvasia ji yra tik tada, kai kaip visybė žino objektą – o objektas yra ji pati – ir yra visybė pati sau. Tai reiškia, kad du trikampiai, kurie yra prizmės viršuje ir apačioje, turi būti ne du sudvejinti, o vienas kitą persmelkę ir suvienyti, antraip, atsiradus kūnui, atsiranda skirtumas tarp centro ir likusios kūno periferijos. Šita realaus kūniškumo prieštara centrui kaip paprastumui dabar pasidaro akivaizdi; dabar visybė yra centro ir substancialumo suvienijimas, bet ne naivus suvienijimas, o toks, kuris žino savo subjektyvumą kaip objektyvumo ir substancialumo priešybę. Taigi idėja yra ši visybė, ir save žinanti idėja iš esmės skiriasi nuo subjektyvumo. Idėja teigia save, bet taip, kad ji kaip tokia mąsto save kaip substancialią. Ji iš pradžių tėra formali, bet ji yra reali substancialumo, visuotinybės savaime galimybė, turi paskirtį realizuotis ir teigti save kaip tapačią substancijai. Šito subjektyvumo, negatyvios vienybės, absoliutaus negatyvumo dėka idealas jau yra nebe objektas tik mums, o yra objektas pats sau. Šitas principas radosi krikščionybės pasaulyje. Taigi pagal modernųjį principą subjektas tampa laisvas sau, laisvas tampa žmogus kaip žmogus; su tuo susijęs vaizdinys, kad žmogus savo polinkių dėka turi begalinę paskirtį tapti substancialiu, kad jis yra dvasia. Dievą mes pažįstame kaip dvasią, kuri pati save sudvejina sau, bet kartu įveikia šitą skirtumą, kad būtų jame sau ir savyje. Taigi apskritai pasaulio reikalas – susitaikyti su dvasia, pažinti save joje. Šitas reikalas teko germanų pasauliui.

Jo pradžia yra religijoje; ji yra šito principo kaip tikrosios esaties regėjimas ir tikėjimas juo, kol šitas principas nebus pažintas. Krikščionių religijoje šitas principas yra veikiau jausmas, vaizdinys; jis reiškia, kad žmogaus kaip žmogaus paskirtis yra amžinoji palaima, kad žmogus yra Dievo malonės, gailestingumo, Dievo intereso objektas, t. y. kad žmogus turi absoliučiai begalinę vertę. Aiškiausiai šitas principas matyti krikščionybėje žmonėms Kristaus apreikštoje dogmoje apie Dievo ir žmogaus prigimties vienybę: žmogus ir Dievas, objektyvi ir subjektyvi idėja joje yra viena. Kita forma tai išreikšta padavime apie nuopuolį: pasak jo, žaltys neapgavo žmogaus; juk Dievas sako: „Štai ir Adomas tapo kaip vienas iš mūsų, jis žino, kas yra gėris ir blogis". Taigi svarbiausias dalykas ir yra subjektyvaus principo ir substancialumo vienybė; tai yra dvasios procesas, kuriame subjekto vienis nusimeta savo netarpiškumą ir pasirodo kaip tapatus substancialumui. Aukščiausias tobulumas paskelbiamas žmogaus tikslu. Iš to matyti, kad religiniai vaizdiniai ir spekuliacija ne tokie jau tolimi dalykai, kaip dažnai gali atrodyti. Ir aš pateikiu šituos vaizdinius, kad mes jų nesigėdytume, jeigu juos esame pasisavinę; o jeigu iš jų jau išaugome – kad nesigėdytume ankstesniais krikščionybės laikais gyvenusių savo protėvių, kurie šiuos vaizdinius laikė didelėje pagarboje.

Čia svarbiausia – kad yra dvi visybės, tam tikras substancijos susidvejinimas, bet jo pobūdis yra toks, kad dvi visybės jau nebe atsijos, o savo tarpusavio santykyje reikalingos viena kitos. Jeigu anksčiau stoicizmas ir epikūrizmas, kurių negatyvumas buvo skepticizmas, buvo savarankiški, o galiausiai atsirado ir savaime esanti jų abiejų visuotinybė, tai dabar šitie momentai suvokiami kaip skirtingos visybės ir savo tarpusavio prieštaravime turi būti teigiami kaip viena. Čia mes susiduriame su tikra spekuliatyviąja idėja, su sąvoka jos apibrėžtyse, kurių kiekviena yra realizuota kaip visybė ir tiesiogiai susijusi viena su kita. Taigi iš tikrųjų mes tu-

rime dvi idėjas, subjektyvią idėją kaip žinojimą, ir substancialią konkrečią idėją; moderniajai filosofijai rūpi plėtoti ir formuoti šį principą, kad jį įsisąmonintų mintis. Ir apibrėžtys čia yra konkretesnės negu senovės filosofijoje. Šitas prieštaravimas, kuriam nuteiktos abi pusės, vertinant bendriausiu požiūriu, yra mąstymo ir būties prieštaravimas, individualumo ir substancialumo – ir pačiame subjekte jo laisvė savo ruožtu sukasi būtinybės rate, – subjekto ir objekto, gamtos ir dvasios prieštaravimas, kadangi būtent pastaroji kaip baigtinė yra priešinga gamtai. Jų vienybė turi būti suvokta jų priešybėje; tai yra krikščionybėje užgimusios filosofijos pagrindas.

Graikų filosofavimas yra naivus, nes jis neatsižvelgia į šitą būties ir mąstymo prieštarą, kuri jam dar neegzistuoja. Graikai filosofuoja, mąsto, samprotauja mintimis; mąstymas remiasi nesąmoninga prielaida, kad mąstymas kartu yra ir būtis. Be to, kai kurios graikų filosofijos pakopos, atrodo, laikosi to paties požiūrio kaip ir krikščionių filosofija. Graikuose susiduriame ne tik su sofistine, bet ir su naująja akademine bei skeptine filosofija, kuri apskritai teigia, kad tiesa yra nepažini. Taigi jos galėtų būti laikomos tuo, kas yra naujosios subjektyvumo filosofijos, nes jose teigiama, kad visos mąstymo apibrėžtys yra subjektyvaus pobūdžio, o apie objektyvumą dar nesiimama spręsti. Bet čia esama esminio skirtumo. Senosiose filosofijose sakoma, kad mes žinome tik apie regimybę, ir tuo viskas baigiasi; jose antrame plane nėra tam tikro dalyko savaime, anos pusės, apie kurią irgi galima žinoti, bet žinoti ne sąvokiniu, ne pažinimo būdu. Naujoji akademija ir skeptikai buvo įsitikinę, kad praktikos požiūriu apskritai galima orientuotis į regimybę. Bet regimybę laikyti gyvenimo taisykle bei matu ir pagal ją spręsti, kas teisėta, dora, protinga (pavyzdžiui, taip pat ir medicinoje), – tai nėra esamybės žinojimas; šiuo atveju tai reiškia tik tai, kad regimybė dedama kaip pagrindas. Todėl tai ne tas pat, kas yra tiesos žinojimas. Tik naujųjų laikų subjektyvieji idealistai teigė, kad dar

yra kitas žinojimas, kuris remiasi ne mąstymu, ne sąvoka, o yra netarpiškas žinojimas, tikėjimas, regėjimas, ilgėjimasis anapusybės (antai taip manė Jacobi). Senovės filosofai nepažinojo tokio ilgesio, jie buvo visiškai patenkinti ir ramūs, būdami įsitikinę, kad žinojimas turi reikalą tik su regimybe. Šiuo atžvilgiu būtina nepainioti skirtingų požiūrių, antraip gausime vienodus rezultatus ir senovės filosofijose įžvelgsime moderniojo subjektyvumo apibrėžtį. Senovės filosofavimas dėl savo naivumo regimybę laikė visa sfera, todėl jam nekildavo abejonių dėl mąstymo objektyvumo.

Naujieji laikai remiasi tuo, kad esama abiejų pusių, kurios yra visybė, apibrėžto prieštaravimo ir esmiško ryšio (Beziehung). Taigi mes susiduriame su proto ir tikėjimo prieštara, prieštara savojo požiūrio ir objektyviosios tiesos, kuri turi būti įgyjama ne savo protu, o jį pamynus ir jo atsisakius, – tai tikėjimas bažnytine prasme; arba tikėjimo modernia prasme, t. y. proto atmetimas ginant vidinį apreiškimą, tiesioginį žinojimą, regėjimą, instinktą, savyje užgimusį jausmą. Šitas žinojimas, kuris dar tik turi išsivystyti, kelia ypatingą interesą, taip randasi šio žinojimo ir žinojimo, kuris save vysto savyje, prieštara. Ir viename, ir kitame žinojime teigiama mąstymo, subjektyvumo ir tiesos, objektyvumo vienybė, tik pirmuoju atveju sakoma, kad natūralus žmogus žino tiesą taip, kaip ja netarpiškai tiki, tuo tarpu antruoju atveju, nors ir pripažįstama žinojimo ir tiesos vienybė, manoma, kad subjektas pakyla virš juslinės sąmonės netarpiškumo ir pasiekia tiesą mąstymu.

Tikslas – mąstyti absoliutumą kaip dvasią, kaip visuotinybę, kuri, kaip begalinis sąvokos gėris, savo realume laisvai išleidžia iš savęs savo apibrėžtis, į jas visiškai pereina ir jomis save atskleidžia, kad jos nekreiptų dėmesio viena į kitą arba kovotų viena su kita; kadangi šios visybės yra tik viēna ir yra tapačios ne tik savaime (tai būtų tik mūsų refleksija), bet ir sau, todėl jų skirtumo apibrėžtys yra sau pačioms tik idealios.

Taigi mes turime iš viso dvi filosofijas – graikų ir germanų. Pastarojoje būtina skirti laiką, kai filosofija formaliai ima reikštis kaip filosofija, ir jos formavimosi bei pasirengimo moderniems laikams periodą. Germanų filosofiją galima pradėti nagrinėti tik nuo tada, kai ji savita forma pasirodo kaip filosofija. Tarp pirmojo periodo ir naujųjų laikų įsiterpia vidurinysis, naujosios filosofijos rūgimo, tarpsnis, kai filosofija, viena vertus, laikosi substancialios esmės ir neįgyja formos, antra vertus, suteikia minčiai suponuojamos tiesos formą, kol pagaliau vėl pažįsta save kaip laisvą tiesos pagrindą ir šaltinį. Todėl filosofijos istorija suskyla į tris periodus: graikų filosofiją, viduramžių filosofiją ir naujųjų laikų filosofiją. Pirmajai filosofijai būdinga mintis, antroji suskyla į esmę ir formalią refleksiją, o trečiosios pagrindas yra sąvoka. Būtų neteisinga manyti, kad pirmojoje filosofijoje yra tik mintys, – joje esama ir sąvokų bei idėjų, o trečioji irgi pradeda nuo abstrakčių minčių, tačiau jos pradžios taškas yra dualizmas.

Pirmasis periodas: nuo Talio laikų (apie 600 m. pr. Kr.) iki neoplatonikų filosofijos (Plotinas III a.) ir jos tęsinio bei plėtojimo (Proklas V a.), kol galiausiai visa filosofija užgęsta (ši filosofija vėliau įsijungė į krikščionybę, kurioje dauguma filosofijų rėmėsi tik neoplatonikais); šis periodas apima maždaug 1000 metų, o jo pabaiga sutampa su tautų kraustymusi ir Romos imperijos žlugimu.

Antrasis periodas: tai viduramžių tarpsnis, jam priklauso scholastai, istorijos požiūriu taip pat paminėtini arabai ir žydai, bet labiausiai ši filosofija plėtojasi krikščionių Bažnyčioje; laikotarpis apima daugiau kaip 1000 metų.

Trečiasis periodas: tai naujųjų laikų filosofija, kuri atsiranda tik sulig Trisdešimties metų karu, o jos pradininkai yra Baconas, Jacobas Böhme ir Cartesius (kuris pradeda nuo sprendinio: *cogito ergo sum*); periodas apima kelis šimtmečius, taigi ši filosofija dar visai nauja.

2. Filosofijos istorijos šaltiniai

Filosofijos istořijos šaltiniai yra kitokio pobūdžio negu politinės istorijos. Pastarosios šaltiniai yra istoriografai, kurių šaltiniai savo ruožtu yra pačių individų veiksmai ir kalbos, o ne pirminiais šaltiniais besiremiantys istoriografai dar semiasi žinių ir iš antrųjų rankų. Veiksmai, su kuriais susiduria istoriografai, jau būna įvilkti į istoriją, į vaizdinio formą; juk žodis „istorija" turi dvejopą prasmę: viena vertus, juo nusakomi patys veiksmai ir įvykiai, antra vertus, tie veiksmai ir įvykiai juo apibūdinami kaip įforminti vaizdiniuose. Tačiau filosofijos istorijoje šaltinis yra ne istoriografai, o patys veiksmai, – tai patys filosofijos veikalai. Jie yra tikrieji šaltiniai, ir jeigu mes ketiname rimtai studijuoti filosofijos istoriją, turime atsigręžti į tuos šaltinius. Bet šitie veikalai yra pernelyg didelis turtas, kad, nagrinėjant filosofijos istoriją, būtų galima tik jais remtis. Vis dėlto, kalbant apie daugelį filosofų, neišvengiamai turime remtis įvairiais rašytojais. Tyrinėjant kai kuriuos laikotarpius, kurių šaltinių mums neišliko, pavyzdžiui, senovės graikų filosofijos epochą, neišsiversime be istoriografų ir kitų rašytojų. Yra ir kitų periodų, apie kuriuos galima pasakyti: būtų labai gerai, jei kiti būtų skaitę filosofų veikalus ir mums pateikę jų ištraukų. Daug scholastų paliko veikalus, apimančius 16, 24 ir 26 foliantus, taigi tenka pasikliauti kitų triūsu. Be to, nemažai filosofijos veikalų yra reti ir sunkiai gaunami. Kai kurie filosofai vertingesni istorijos ir literatūros požiūriu, todėl galima apsiriboti rinkiniais, į kuriuos jie pateko. Patys žymiausi filosofijos istorijos veikalai yra šie (norintiems nuodugniau susipažinti su šiuo dalyku aš nurodau A. Wendto ištraukas iš Tennemanno filosofijos istorijos, nes čia nenoriu pateikti išsamios literatūros):

1. Viena iš pirmųjų filosofijos istorijų, kuri verta dėmesio tik kaip mėginimas, yra *The History of Philosophy by Thom. Stanley* (Lond. 1655, fol.; ed. III, 1701, 4; į lotynų kalbą vertė

Godofr. Olearius. Lipsiae 1711. 4). Šia istorija jau beveik nebesinaudojama, joje senosios filosofinės mokyklos pateikiamos kaip sektos, tarsi nebūtų jokių naujų filosofijų. Ji grindžiama įprastu to meto vaizdiniu, kad esama tik senovės filosofijų ir kad filosofijos laikas pasibaigė atsiradus krikščionybei, tarsi filosofija būtų pagonių reikalas, o tiesą būtų galima rasti tik krikščionybėje. Autorius daro skirtumą tarp tos tiesos, kuri pasemiama iš prigimtinio proto (senovės filosofijos) ir apreikštos tiesos krikščionių religijoje, kurioje filosofijos jau nebesą. Mokslų atgimimo metu dar nebuvo savitų filosofijų, bet Stanley laikais jau buvo kitaip, tik tos filosofijos dar buvo per jaunos, kad garbaus amžiaus ponai jas pripažintų ir laikytų jas savarankišku dalyku.

2. *Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae.* Lipsiae 1742–1744, keturios dalys penkiais tomais; nepakeistas, bet papildytas leidimas 1766–1767, keturios dalys šešiais tomais (ketvirtas tomas dviejų dalių, o šeštas yra papildomas). Tai yra daugiasluoksnė kompiliacija, grindžiama ne tik šaltiniais, bet ir pagal tuometinę madą primaišyta samprotavimų. Dėstymas, kaip jau matėme iš vieno pavyzdžio, visiškai netikslus. Šitas dėstymo būdas yra neistoriškas, o istorinis požiūris niekur nėra svarbesnis kaip filosofijos istorijoje. Taigi šis veikalas yra didelis balastas. Ištrauka iš jo yra: *Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae iuventutis adornatae.* Lipsiae 1747; antras leidimas Leipzig 1756; trečias, parengtas Borno, – Leipzig 1790.

3. *Dietrich Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie.* Marburg 1791–1797, septyni tomai. Politinė istorija joje dėstoma plačiai, bet sausai; kalba negyva ir manieringa. Visas veikalas – tai liūdnas pavyzdys, kaip mokytas profesorius visą gyvenimą gali paskirti spekuliatyviosios filosofijos studijomis, bet taip ir neįgyti jokio supratimo apie spekuliatyvumą. (Jo argumentai Platono dvitomiui parašyti tokia pat maniera.) Jis pateikia ištraukas iš filosofų, tačiau tik tol, kol jie samprotauja, bet vos tik jie pereina prie spekuliacijos, jis

pradeda pykti, pareiškia, kad visa tai yra tuščias subtilumas, ir nutraukia dėstymą sakydamas, kad tuos dalykus mes išmanome geriau. Jo nuopelnas tas, kad jis pateikia vertingų ištraukų iš viduramžių retų knygų – iš to meto kabalistinių ir mistinių veikalų.

4. *John Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*; Göttingen 1796–1804, aštuonios dalys. Senovės filosofija išdėstyta neproporcingai trumpai; juo toliau Buhle eina, juo jo dėstymas darosi išsamesnis. Jis pateikia vertingų ištraukų iš retų veikalų, pavyzdžiui, iš Jordanus Bruno, kurie yra Göttingeno bibliotekoje.

5. *Wilh. Gottl. Tennemanns Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798–1819; vienuolika dalių. (Aštunta dalis, skirta scholastinei filosofijai, susideda iš dviejų tomų.) Filosofijos dėstomos išsamiai, naujieji laikai nagrinėjami geriau už senuosius. Naujųjų laikų filosofiją pavaizduoti yra lengviau, nes tereikia pateikti ištraukas arba tiesiog išversti; jos mintys mums artimesnės. Su senovės filosofais yra kitaip, jie atstovauja kitokiai sąvokos pozicijai, todėl juos sunkiau suprasti. Senuosius filosofus lengva paversti tuo, kas mums labiau įprasta; kai taip pasielgia Tennemannas, jis pasidaro beveik nenaudotinas. Pavyzdžiui, jis taip klaidingai supranta Aristotelį, kad šiam priskiria tiesiog priešingus dalykus; tad jeigu apie Aristotelį manysime priešingai negu teigia Tennemannas, tai mūsų Aristotelio filosofijos supratimas bus teisingesnis. Tačiau Tennemannas toks sąžiningas, kad po savo tekstu deda ištraukas iš Aristotelio, todėl originalas ir jo vertimas dažnai vienas kitam prieštarauja. Tennemanno nuomone, ypač svarbu, kad istoriografas nebūtų jokios filosofijos šalininkas. Ir jis didžiuojasi neturįs jokios sistemos, bet iš esmės jis turi ją – jis yra kritinis filosofas. Jis giria filosofus, jų studijas, jų genijų, bet paprastai užbaigia tuo, kad jie visi yra peiktini, nes turi vieną, jiems visiems bendrą trūkumą – jie dar nėra kantininkai, dar neištyrė pažinimo šalti-

nio, nes kitaip jie būtų priėję prie išvados, kad tiesa negali būti pažinta.

Iš vadovėlių paminėtini trys: 1. *Friedrich Asts Grundriß einer Geschichte der Philosophie*; Landshut 1807; antras leidimas 1825 m. Parašytas geros, daugiausia Schellingo, filosofijos dvasia, tik šiek tiek painiai. Tam tikru formaliu būdu jis atsieja idealiąją ir realiąją filosofiją. 2. Profesoriaus Wendto (iš Göttingeno) parengta ištrauka iš Tennemanno (penktas leidimas, Leipzig 1829). Tiesiog keista, kas tik joje nelaikoma filosofija, nesvarbu, ar kas turėjo reikšmės, ar ne. Nieko nėra lengviau, kaip nusitverti tam tikro principo; manoma, kad taip surandama kažkas nauja ir gilu. Tokios tariamai naujos filosofijos auga tarsi grybai po lietaus. 3. *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie*, Sulzbach 1822–1823; trys tomai, antra pataisyta laida 1829 m. Vadovėlis labiausiai rekomenduotinas, tačiau aš nenoriu pasakyti, kad jis atitinka visus filosofijos istorijai keliamus reikalavimus. Kai kurių dalykų neįmanoma pagirti, bet ypač tikslingi yra priedai prie kiekvieno tomo, kur pateikiamos svarbiausios originalo vietos. Chrestomatijos, ypač iš senovės filosofijos, yra labai reikalingos; jos nebūtų didelės, nes fragmentų iš filosofijos iki Platono nėra labai daug.

3. Šios filosofijos istorijos traktavimas

Kai dėl visuotinės istorijos, tai, kalbėdamas apie išorinę istoriją, aš paliesiu tik laikų dvasią, principą, taip pat aptarsiu iškilių filosofų gyvenimus. Tačiau mes kalbėsime tik apie tokias filosofijas, kurių principas davė postūmį, todėl plėtojosi mokslas. Taigi aš paliksiu nuošalyje daug vardų, – jie minimi moksliniuose darbuose, bet filosofijai mažai davė. Aš apeisiu tylomis tam tikros teorijos išplitimo, jos likimo istoriją, taip pat istoriją tų, kurie tos teorijos tiktai mokė; nesigilinsiu ir į tam tikrame principe pateikiamą visą pasaulėžiūrą.

Reikalavimas, kad filosofijos istorikas neturėtų savos sistemos, kad nieko nepridėtų nuo savęs ir nespręstų apie dėstomus dalykus, iš pirmo žvilgsnio atrodo suprantamas. Filosofijos istorija privalo vadovautis būtent nepartiškumu, todėl atrodo, jog patartina pateikti tik ištraukas iš filosofų. Tas, kas nesupranta dalyko, turi ne sistemą, o tik istorinių žinių, žinoma, elgiasi nepartiškai. Bet reikia skirti politinę istoriją nuo filosofijos istorijos. Nors ir pirmojoje negalima apsiriboti tik chronologiniu įvykių pavaizdavimu, vis dėlto joje galima dėstyti visiškai objektyviai, kaip Homero epopėją. Herodotas ir Tukididas, kaip laisvi žmonės, objektyviam pasauliui davė veiksmų laisvę, nieko nuo savęs nepridėdami ir nesiimdami spręsti apie vaizduojamus įvykius arba juos vertinti.

Tačiau ir politinė istorija turi tam tikrą tikslą. Antai Livijui svarbiausias dalykas yra Romos viešpatavimas. Iš jo istorijos sužinome, kaip Roma kyla, ginasi, valdo; bendrasis tikslas yra Roma, jos valdžios plėtojimas, valstybinės santvarkos kūrimas ir t. t. Taip ir filosofijos istorijoje save vystantis protas pats save padaro tikslu, tai ne svetimas, mūsų pramanytas tikslas; tai pats dalykas, kuris čia kaip visuotinybė yra pagrindas, taigi ir tikslas, ir kuriame savaime susitaiko atskiri dariniai ir formos. Todėl jeigu ir filosofijos istorija turi pasakoti apie istorijos įvykius, tai pirmiausia iškyla klausimas: kas yra filosofijos įvykis ir ar tam tikras dalykas yra filosofinis, ar ne? Išorinėje istorijoje viskas yra įvykiai, tiesa, jie būna svarbūs arba nesvarbūs; bet įvykis joje tiesiogiai pastatytas prieš vaizduotę. Kitaip yra filosofijoje, todėl filosofijos istorija negali apsieiti be istoriko sprendimo.

RYTŲ FILOSOFIJA

Ankstyviausia yra vadinamoji Rytų filosofija. Tačiau ji nepatenka į mūsų dėstymo sritį; ji yra tai, kas laikina, ir apie ją mes kalbame tik todėl, kad paaiškintume, kodėl jos smulkiau nenagrinėjame ir koks yra jos santykis su mintimi, su tikrąja filosofija. Kai kalbame apie Rytų filosofiją, turime kalbėti apie filosofiją; bet šiuo atveju reikia pasakyti, kad tai, ką mes vadiname Rytų filosofija, veikiau yra apskritai Rytų religiniai vaizdiniai – tam tikra religinė pasaulėžiūra, kuri dėl savo panašumo gali būti laikoma filosofija. Mes jau atskyrėme darinį, kuriame tiesa įgyja religijos formą, ir formą, kuri minties dėka filosofijoje įgyja tiesą. Rytų filosofija yra religinė filosofija; taigi turime nurodyti pagrindą, kodėl Rytų religinius vaizdinius galima traktuoti ir kaip filosofiją.

Kai susiduriame su romėnų, graikų ir krikščionių religijomis, neskubame tvirtinti, kad tai yra filosofija; jos nedaro tokio įspūdžio. Graikų ir romėnų dievai yra dievai sau, toks pat yra Kristus ir žydų Dievas. Mes juos irgi laikome tokiais ir nemanome, kad jie yra ir filosofemos; savarankiškas užsiėmimas būtų tokius mitologinius arba krikščioniškus dievus interpretuoti, paversti filosofemomis. Tuo tarpu Rytų religijos mums daug netarpiškiau primena filosofinius vaizdinius, yra arčiau jų. Šitas skirtumas atsiranda todėl, kad graikų, o dar labiau krikščionių elemente iškyla individo laisvės principas. Todėl graikų dievai yra individualizuoti, jie turi asmenų pavidalą. O Rytuose, kur subjektyvumo mo-

mentas neryškus, religiniai vaizdiniai neindividualizuoti, jie turi visuotinių vaizdinių pobūdį, todėl šie atrodo esą filosofiniai vaizdiniai, filosofinės mintys; juk jiems būdingas visuotinybės elementas, visuotinybė juose persveria. Tiesa, ten irgi esama individualių dievų, kaip antai Brahma, Višnus, Šyva, bet jų individualumas tik paviršutiniškas, ir tai tikra tiesa, nes vos tik patikime, kad turime reikalą su žmogaus pavidalą turinčiomis būtybėmis, šios kaip mat jį praranda arba be saiko išsiplečia. Kadangi trūksta laisvės, tai individualumas nėra tvirtas, o kai visuotiniai vaizdiniai turi individualių bruožų, pasirodo, kad tai yra tik paviršutiniška forma.

Tai pagrindinė priežastis, kodėl Rytų vaizdiniai mums atrodo ir kaip filosofinės mintys. Graikai turi Uraną, Kroną, t. y. laiką, bet jau individualizuotą, o persai – Zervan Akaraną, bet tai yra begalinis laikas. Matome Ormuzdą ir Arimaną kaip visiškai bendras rūšis, kaip vaizdinius; jie iškyla kaip bendrieji principai, todėl šie atrodo giminiški filosofijai arba patys tampa filosofemomis. Terminas „Rytų filosofija“ ypač vartojamas kalbant apie laiką, kai ši didžioji visuotinė Rytų pasaulėžiūra susiliete su Vakarais, kur vyrauja ribos, saikas, kur persveria subjektyvumo dvasia. Ypač pirmaisiais krikščionybės amžiais, kurie buvo reikšminga epocha, ši didžioji Rytų pasaulėžiūra smarkiai skverbėsi į Vakarus, į Italiją ir pradėjo auginti beribiškumo (das Maßlose) elementą gnostikų filosofijoje, taigi Vakarų dvasioje, kol pagaliau ši dvasia Bažnyčioje vėl įstengė paimti viršų ir aiškiai apibrėžti dieviškumą.

Taigi toks yra pirmasis klausimas – liekamasis pobūdis tos visuotinybės, kuri yra Rytų charakterio pagrindas. Antrasis klausimas – smulkesnis Rytų religijų turinys. Dievas, esamybė savaime ir sau, amžinumas, taip pat ir individų santykis su šiais dalykais Rytuose suvokiami veikiau kaip visuotinybė. Rytų religijose pagrindinis Dievo ir individų santykis yra tas, kad tik viena substancija kaip tokia yra tik-

ras dalykas, o pats individas neturi jokios vertės ir negali jos įgyti, nes jis išsaugo save tik šalia tos esamybės savaime ir sau; priešingai, jis gali įgyti tikrąją vertę tik įsiliejęs į šitą substanciją, kurioje jis tada nustoja buvęs kaip individas ir išnyksta sąmonės nebuvime. Toks yra Rytų religijų pagrindinis santykis. Tuo tarpu graikų ir krikščionių religijose subjektas suvokia save kaip laisvą ir toks privalo būti. Bet šitaip individas išvaduoja save sau, būna sau, todėl minčiai daug sunkiau atsiplėšti nuo šito individualumo ir konstituoti save. Savaime aukštesnis individo graikiškos laisvės požiūris, džiugesnis ir subtilesnis gyvenimas apsunkina minties darbą ir jai sunku pasiekti, kad visuotinumas galiotų. Priešingai, Rytuose jau religijoje substancialumas sau yra pagrindinis, esminis dalykas (su tuo tiesiogiai susijęs individų beteisiškumas, jų nesąmoningumas); aišku, šita substancija yra tam tikra filosofinė idėja. Rytuose esama ir baigtinumo neigimo, bet jis toks, kad individas pasiekia savo laisvę tik vienybėje su substancialumu. Kadangi Rytų dvasioje refleksija, sąmonė prieina prie skirtumo, prie principų apibrėžties su minties pagalba, tai tokios kategorijos, tokie apibrėžti vaizdiniai lieka nesuvienyti su substancialumu. Čia arba sugriaunama viskas, kas ypatinga, ir tada randasi beribiškumas, – rytietiškas didingumas, arba, jei ir apibrėžta duotybė sau yra pažinta, tai ji yra tai, kas sausa, samprotinga, bedvasiška, ir tai negali įimti į save spekuliatyvios sąvokos. Šitas baigtinumas gali tapti tiesa tik nugrimzdęs substancijoje, o kol jis nuo jos atskirtas, jis yra skurdus. Todėl mes Rytuose randame tik sausą samprotį, paprasčiausią apibrėžčių vardijimą, logiką, panašią į senąją Wolffo logiką. Tie dalykai yra tokie patys kaip ir jų kultai: viena vertus, panirimas maldoje ir religinių apeigų, ceremonijų gausybė, kita vertus, didingas beribiškumas, kuriame viskas prasmenga.

Taigi aš norėčiau aptarti tik dvi Rytų tautas: kinus ir indus.

A. KINŲ FILOSOFIJA

Kinai, kaip ir indai, garsėja kaip labai kultūringa tauta, bet toji šlovė išblėso, o jų istorijos didieji skaičiai sumenko, kai mes juos geriau pažinome. Jų didžioji kultūra – tai religija, mokslas, valstybės valdymas, valstybės santvarka, poezija, menų technika, prekyba ir t. t. Tačiau jei sumanytume palyginti Kinijos valstybės santvarką su kokios nors Europos valstybės, tai šitai galėtume padaryti tik formos požiūriu, nes jų turinys labai skirtingas. Tas pat bus, jei lyginsime indų ir europiečių poeziją. Ji yra puiki, turtinga ir, kaip ir kiekvienos tautos, ištobulinta, ir jeigu Rytų poeziją vertinsime tik kaip fantazijos žaismą, tai ji atrodys išties nuostabi; vis dėlto poezijoje labai didelė reikšmė tenka turiniui. Net Homero poezijos negalima vertinti rimtai, todėl tokia poezija pas mus negali atsirasti; tai ne genijų stoka, tokių pat įspūdingų genijų yra ir Rytuose, bet turinys vis tiek negali būti mūsų turinys. Indų, apskritai Rytų, poezija formos atžvilgiu gali būti labai tobula, bet jos turinys neperžengia tam tikrų ribų ir mūsų negali patenkinti. Kalbant apie teisės institucijas, valstybės santvarką ir t. t., mes taip pat jaučiame, – kad ir kaip šie dalykai formos požiūriu būtų ištobulinti, jie vis tiek mums netinka, ir mes jų nepakęstume, nes jie yra ne teisė, o veikiau teisės suvaržymas. Tai yra bendra pastaba apie tokio pobūdžio palyginimus, nes formos požiūriu Rytai mus gundo ir verčia pripažinti, kad minėti jų dalykai nenusileidžia mūsų arba juos net pranoksta.

Pirma, Kinijos istorijoje vertas dėmesio Konfucijaus, gyvenusio 500 metų prieš Kristaus gimimą, mokymas. Leibnizo laikais Konfucijaus filosofija sukėlė didelį susidomėjimą. Tai moralės filosofija. Jo knygos Kinijoje labiausiai gerbiamos. Jis komentavo pagrindinius veikalus, ypač istorinius. Kiti jo veikalai skirti filosofijai, be to, tai ir senųjų tradicinių veikalų komentarai. Ypač jį išgarsino moralės pagrindimas, ir ši moralė Kinijoje yra autoritetinga. Jo biografiją prancū-

zų misionieriai išvertė iš kinų originalių veikalų. Pagal ją galima spręsti, kad jis gyveno apytikriai tuo pačiu metu kaip Talis. Ilgą laiką jis buvo ministras, po to pateko nemalonėn, prarado tarnybą ir gyveno filosofuodamas tarp savo draugų, bet dažnai būdavo kviečiamas kaip patarėjas. Mes turime Konfucijaus pokalbius su savo mokiniais, tai populiari moralė; tokią moralę, net geresnę, mes randame visur, kiekvienoje tautoje, joje nėra nieko ypatinga. Konfucijus yra praktinis gyvenimo išminčius, jis nepateikia spekuliatyvios filosofijos, tik gerus, dalykiškus, moralinius pamokymus, deja, iš jų negalime pasisemti kokių nors ypatingų dalykų. Cicerono *De officiis* – moralinių pamokymų knyga – mums duoda daugiau ir geresnių dalykų negu visos Konfucijaus knygos. Remiantis jo originaliais veikalais, galima padaryti išvadą, kad Konfucijaus šlovei būtų buvę geriau, jei tie veikalai nebūtų buvę išversti.[19]

Antra dėmesio verta aplinkybė yra ta, kad kinai taip pat užsiėmė abstrakčiomis mintimis, grynosiomis kategorijomis. Senovinė *I dzing* knyga (Principų knyga) čia patarnauja kaip pagrindas: joje sutelkta kinų išmintis, ji priskiriama Fusi plunksnai. Knygoje esantys jo sukurti pasakojimai – tai pati tikriausia mitologija ir pasakos; jie neturi jokios prasmės. Svarbiausia, kad jam priskiriamas išradimas lentelės su tam tikrais ženklais, figūromis (Ho tu), kurias jis pamatęs ant sparnuoto arklio nugaros, kai šis kilęs iš upės.[20] Šita lentelė – tai tam tikra tvarka, greta ir virš vienas kito, išdėstyti brūkšniai; jie yra simboliai ir turi tam tikrą reikšmę; kinai sako, kad šitos linijos yra jų raidžių, taip pat ir jų filosofavimo pagrindas. Šitos reikšmės yra visiškai abstrakčios kategorijos, abstrakčiausios ir kartu paviršutiniškiausios samprotavimo apibrėžtys. Tiesa, reikia priimti domėn, kad tai yra įsisąmonintos grynosios mintys, bet toliau dalykas nejuda, nes pasiliekama prie visiškai paviršutiniškų minčių. Nors jos yra konkrečios, šitas konkretumas nėra suvokiamas, nėra spekuliatyviai traktuojamas; jis paimtas iš įprastinių vaizdinių ir

apie jį kalbama remiantis žiūra bei įprastiniu suvokimu; taigi šitame konkrečių principų rinkinyje neįmanoma rasti kokio nors prasmingo visuotinių gamtos ir dvasios galių suvokimo. Kuriozo dėlei aš smulkiau paaiškinsiu šitą pagrindą. Dvi pagrindinės figūros yra ilgas horizontalus brūkšnys (—, jang) ir įtrūkęs brūkšnys, tokio pat dydžio kaip anas (– – , in); pirmoji figūra simbolizuoja tobulumą, tėvą, vyriškumą, vienybę, teigimą, taip kaip pitagorininkų teorijoje, antroji – netobulumą, motiną, moteriškumą, dvilypumą, neigimą. Šitie ženklai kaip daiktų pradai yra didžiai gerbtini. Paskui jie jungiami vienas su kitu, iš pradžių po du, ir taip gaunamos keturios figūros (⚌,⚎,⚍,⚏): didysis jang, mažasis jang, mažasis in, didysis in. Šios keturios figūros reiškia materiją, tobulą ir netobulą. Du jang yra tobula materija, bet pirmasis jang žymi jauną ir stiprią materiją, o antrasis – seną ir silpną. Trečioji ir ketvirtoji figūra, kurių pagrindas yra in, yra netobula materija, kuri taip pat turi dvi apibrėžtis – jaunumo ir senumo, stiprumo ir silpnumo.

Šitie brūkšniai toliau jungiami po tris ir taip gaunamos aštuonios figūros, kurios vadinamos gua:
☰,☱,☲,☳,☴,☵,☶,☷ (Toliau, jungiant po keturis, iš šitų brūkšnių gaunamos 64 figūros, iš kurių, kinų nuomone, kilę visi jų charakteriai, todėl prie šių tiesių linijų dar buvo prijungti įvairiomis kryptimis nubrėžti statmeni ir įstriži brūkšniai.) Aš noriu pateikti šitų gua reikšmes ir parodyti, kokios jos paviršutiniškos. Pirmasis ženklas, kuriame yra didysis jang ir jang, – tai dangus (čian), viską persmelkiantis eteris. (Dangus kinams yra tai, kas aukščiausia, ir misionieriai tarpusavyje karštai ginčijosi, ar krikščionių Dievą vadinti, ar nevadinti čian.) Antrasis ženklas yra skaidrus vanduo (dui), trečiasis – švari ugnis (li), ketvirtasis – griaustinis (džen), penktasis – vėjas (sun), šeštasis – paprastas vanduo (kan), septintasis – kalnai (gen), aštuntasis – žemė (kun). Mes į tą pačią eilę nestatytume dangaus, griaustinio, vėjo ir kalnų. Taigi matome, kad visi daiktai filosofijos po-

žiūriu kilę iš šių abstrakčių vienybės ir dvejybės minčių. Visi simboliai pirmučiausia yra tam, kad žymėtų mintis ir žadintų nuomonę, jog jų irgi ten būta.Taigi pradedama nuo minties, po to einama į kalnus; tad filosofavimas kaip mat pasibaigia.[21]

Šudzinge irgi yra skyrius apie kinų išmintį; jame kalbama apie penkis elementus, iš kurių viskas sudaryta: tai ugnis, vanduo, medis, metalas, žemė. Jie tarpusavyje sumišę. Šudzingo pirma įstatymo taisyklė – išvardyti penkis elementus, antra – į juos atkreipti dėmesį.[22] Ir šito dalyko mes negalime vertinti kaip principo. Taigi bendroji abstrakcija kinų filosofijoje nusitęsia iki pat konkretybės, bet tik pagal išorinę tvarką; tai nėra koks nors prasmingas dalykas. Toks yra visos kinų išminties ir viso kinų mokslo pagrindas.

Esama dar vienos savitos sektos – Daosiu, kurios nariai nebuvo mandarinai, nesišliejo prie valstybinės religijos, nepriklausė budistams, nebuvo lamaistinės religijos išpažinėjai. Šios religijos ir su ja glaudžiai susijusio gyvenimo būdo pradininkas yra Laodzi (gimęs VII a. pr. Kr. pabaigoje). Jis buvo vyresnis už Konfucijų, ir pastarasis vykdavo pas jį politiniais sumetimais, kad gautų iš jo patarimų. Laodzi knyga *Dao dedzing*, nors ir nepriskiriama prie tikrųjų Dzing ir neturi jų autoriteto, vis dėlto yra pagrindinis Daosiu veikalas (proto sekėjų, kurie savo gyvenimo būdą vadina Dao Dao: proto įstatymas). Savo gyvenimą jie skiria proto studijoms ir tikina, kad kiekvienas, kuris iš pagrindų pažino protą, įgijo visuotinį mokslą, visuotinį vaistą ir dorybę, kad toks žmogus įgijo antgamtinės galios ir valioja pakilti į dangų, kad jis gali skraidyti ir nemiršta.[23]

Apie patį Laodzi jo sekėjai sako, kad jis tapo Buda, kuris dar būdamas žmogumi tapo visada esančiu Dievu. Mums išliko pagrindinis jo veikalas; Vienoje jis buvo išverstas į vokiečių kalbą, kur aš pats jį mačiau. Pagrindinė jo vieta ypač dažnai cituojama: „Dao be vardo yra dangaus ir žemės pradas, su vardu jis yra visatos motina. Neišsivadavę iš aistrų

jį mato tik netobuloje jo būsenoje; kas jį nori pažinti, tas neturi turėti aistrų". Abelis Remusatas sako, kad Dao geriausia būtų perteikti graikų kalbos žodžiu λόγος. Bet ko mes galime išmokti iš visų tų dalykų?

Garsioji vieta, dažnai cituojama senovės rašytojų, yra ši: „Iš proto kilo vienas, iš vieno kilo du, iš dviejų kilo trys; ir trys kuria visą pasaulį". (Čia norėta įžvelgti užuominą į Trejybę.) „Visata rymo ant tamsiojo prado; visata aprėpia šviesųjį pradą", arba kitaip: ji aprėpta eterio; galima formuluoti ir vienaip, ir kitaip, nes kinų kalboje nėra linksnių, žodžiai tiesiog stovi šalia vienas kito.[24]

Kita vieta[25]: „Tas, į kurį jūs žiūrite ir kurio nematote, vadinasi i; tu jį girdi ir negirdi – jis vadinasi si; tu nori sugriebti jį ranka ir nepasieki – jis vadinasi vei. Tu eini jam priešpriešiais ir nematai jo galvos; tu eini jam iš paskos ir nematai jo nugaros". Šios skirtybės vadinamos „proto surišimu". Po tokių citatų negali neateiti į galvą יהוה ir afrikiečių karaliaus vardas Juba, taip pat Jupiteris. Šitas I-Si-Vei arba I-S-V toliau žymi absoliučią bedugnę ir nieką; tai, kas aukščiausia, galutina, pirmapradiška, pirma; visų daiktų pradžia yra niekas, tai, kas tuščia, neapibrėžta (abstrakčiai visuotina); tai taip pat vadinasi Dao, protas. Jeigu graikai sako, kad absoliutumas yra vienis (das Eine), o naujieji filosofai – kad tai yra aukščiausioji būtybė, tai ir čia nebėra jokių apibrėžčių; visai abstrakti būtybė mums nieko neduoda, išskyrus tą patį neigimą, tik pasakytą teigimo būdu. Jeigu filosofavimas nenuėjo toliau, tik iki tokių posakių, tai jis dar tebėra pirmojoje pakopoje.

B. INDŲ FILOSOFIJA

Kalbant apie indų išmintį, reikia pasakyti, kad anksčiau buvo nemažas malonumas tikėti gilia jos senove ir ją gerbti, nes buvo remiamasi dideliais jų skaičiais, bet dabar, susi-

pažinus su jų didžiaisiais astronominiais veikalais, paaiškėjo perkeltinė šių didžiųjų skaičių reikšmė. Negali būti nieko labiau supainiota ir netobula negu indų chronologija. Jokia tauta, kuri taip toli pažengė astronomijoje, matematikoje ir t. t., nėra tokia negabi istorijai; indai neturi jokio atramos taško, jie nieko nesusieja. Buvo tikima, kad tokiu atramos tašku gali būti Vikramaditija era; jis gyveno apie 50 m. pr. Kr., jam valdant gyveno poetas Kalidasa, sukūręs „Šakuntalą". Tačiau nuodugniai ištyrus buvo atrasta bent pustuzinis Vikramaditija, o įsigilinus į dalyką, šią epochą teko perkelti į mūsų XI amžių. Indai turi karalių seką, kurioje daugybė vardų; bet joje viskas neapibrėžta.

Mes žinome, kad seniai ir plačiai pasklidusi šios šalies šlovė buvo pasiekusi ir graikus, kad šiems buvo žinomi gimnosofistai, pamaldūs žmonės, jei juos taip galima pavadinti, kurie savo gyvenimą paskyrė kontempliacijai, atsiribojo nuo išorinio gyvenimo, todėl numaldė visus poreikius ir kaip kinikai klajojo grupėmis. Jie buvo laikomi, ypač graikų, filosofais, kadangi kaip tik su filosofija siejamas tam tikras abstrahavimasis, kuris reiškia atsiribojimą nuo viso išorinio gyvenimo; šita abstrakcija yra tas pagrindinis bruožas, kurį mums būtina pabrėžti ir išnagrinėti.

Indų kultūra labai aukšta ir didinga, bet jų filosofija tapati jų religijai, todėl jų religiniai interesai yra tokie pat, kokius randame ir filosofijoje. Mitologija turi inkarnacijos, individualizavimo aspektą, – galima manyti, kad jis prieštarauja visuotinybei, kuri yra filosofinės idėjos būdas; bet šios inkarnacijos nereikia suprasti labai tiesiogiai, nes ten viskas gana neapibrėžta, ir tai, kas atrodo apibrėžta kaip individualumas, tuoj pat vėl ištirpsta visuotinybės ūkanose. Kadangi religiniai vaizdiniai turi apytikriai tą patį bendrą pagrindą kaip ir filosofija, tai pastaroji remiasi taip pat ir šventosiomis knygomis, Vedomis. Su jomis mes visai neblogai susipažinę; jose daugiausia maldos visokiems Dievo vaizdiniams, apeigų, atnašavimo taisyklės ir t. t. Šios knygos pa-

rašytos skirtingu laiku, vienos labai senos, kitų amžius jaunesnis, pavyzdžiui, tų, kur dėstomas Višnaus kultas. Vedos yra indų filosofijos pagrindas, net jų ateistinės filosofijos pagrindas; pastarojoje taip pat netrūksta dievų, o Vedos joje vaidina labai didelį vaidmenį. Todėl indų filosofija neatsiejamai suaugusi su religija, kaip kad scholastinė filosofija buvo suaugusi su krikščionių dogmatika ir rėmėsi Bažnyčios tikėjimu, kuris buvo scholastinės filosofijos prielaida.

Tiksliau tariant, indai yra įsitikinę, kad esama visuotinės substancijos, iš kurios visa kyla, ir ta substancija gali būti suvokiama arba abstrakčiau, arba konkrečiau. Jos kūriniai, viena vertus, yra dievai, antra vertus, gyvūnai ir neorganinė gamta. Tarp jų stovi žmogus; aukščiausias dalykas ir religijoje, ir filosofijoje yra tas, kad žmogus kaip sąmonė sutapatina save su substancija; jį įgalina tai padaryti malda, auka, atgaila bei filosofija – gilinimasis į grynąsias mintis.

Tik neseniai mes įgijome tvirtų žinių apie indų filosofiją. Apskritai paėmus, filosofija buvo laikomi religiniai vaizdiniai, bet naujaisiais laikais pagaliau susipažinome su išties filosofiniais veikalais. Colebrooke[26] mums pateikė ištraukų iš dviejų filosofinių indų veikalų, ir tai buvo mūsų pirmoji pažintis su indų filosofija. Teiginiai, kuriuos apie indų išmintį pateikia Friedrichas v. Schlegelis, paremti religiniais vaizdiniais. Jis buvo vienas iš pirmųjų vokiečių, kurie atsigręžė į indų filosofiją; jo užsiėmimas nebuvo labai vaisingas, nes jis skaitė ne daugiau kaip Ramajanos turinį. Pasak Colebrooke'o ištraukų, indai turi senų filosofinių sistemų. Kai kurios iš jų traktuojamos ortodoksiškai; tai tos, kurios dera su Vedomis; kitos laikomos eretiškomis, nes neatitinka šventųjų knygų mokymo. Pirmosios sistemos, iš esmės ortodoksinės, siekia ne ko kito, o palengvinti Vedų aiškinimą, jį paremti arba iš šitų pagrindinių knygų teksto ištraukti subtilią psichologiją. Šita sistema vadinasi mimansa, jai atstovauja dvi mokyklos. Iš kitų sistemų nurodomos dvi – samkhja ir njaja. Samkhja savo ruožtu

dalijama į dvi dalis, tačiau jos skiriasi tik forma. Njaja sistemos pradininkas yra Gautama; ši sistema ypač paini, joje pateikiamos specialios samprotavimo taisyklės, ji lygintina su Aristotelio logika. Iš šių abiejų sistemų Colebrooke pateikia ištraukų, anot jo, apie jas parašyta daug senų veikalų, o jų *versus memoriales* labai paplitę.

A. Samkhjos pradininku laikomas Kapila, senas išminčius; vieni sako, kad jis buvęs Brahmos sūnus, vienas iš septynių didžiųjų šventųjų; kiti, antai jo mokinys Asuri, laiko jį Višnaus inkarnacija ir tapatina su ugnimi. Apie Kapilos ištarmių (sutrų) amžių Colebrooke nieko negali pasakyti; jis tik pastebi, kad jos jau cituojamos kitose labai senose knygose, bet tiksliai pasakyti, kada jos parašytos, negalima.

Samkhja suskyla į įvairias mokyklas, dvi ar tris, tačiau jos skiriasi tik detalėmis; samkhja laikoma iš dalies eretiška, iš dalies ortodoksine. Visos indų filosofijos mokyklos ir sistemos siekia nurodyti būdus, kaip pasiekti amžiną palaimą ir prieš mirtį, ir po mirties. Vedos moko, kad tai, ką reikia pažinti, esanti siela, ji turi būti atskirta nuo gamtos, nes antraip ji daugiau nebesugrįš, t. y. ji išvaduojama iš sielų persikėlimo, taigi iš kūniškumo, ir daugiau nebeįeis į kitą kūną. Šitas išvadavimas yra svarbiausias siekis, jis glūdi visose ateistinėse ir teistinėse sistemose. Jos teigia, kad toks išlaisvinimas gali būti pasiektas mokslu, nes laikinų priemonių, kuriomis pasiekiamas malonumas arba atsikratoma dvasios ir kūno ydų, nepakanka; neveiksmingos net tos priemonės, kurias nurodo Vedos, – tas apreiškimo būdas, pagal kurį reikia vykdyti religines apeigas, kaip jas aprašo Vedos. Šiuo atžvilgiu samkhja nepripažįsta Vedų. Viena iš tokių priemonių yra pirmiausia gyvulių aukojimas. Samkhja jį atmeta, nes jis susijęs su gyvulių mirtimi, o svarbiausias dalykas yra nežaloti jokio gyvulio, nežudyti, todėl auka esanti nešvari.

Kitas išsivadavimo iš blogio būdas yra karštas indų atgailavimas, kurį jie supranta kaip sugrįžimą į save. Apskritai paėmus, Brahma yra vienis, tai, kas neturi juslių, aukščiau-

sia būtybė, tariant sampročio žodžiais. Taigi kai indas melsdamasis susitelkia, nugrimzta savo mintyse, save sukaupia savyje, tai šitas grynas koncentracijos momentas yra Brahma, tada *Aš* esu Brahma. Šitas nugrimzdimas mintyse būdingas ir indų religijai, ir indų filosofijai. Filosofija nori palaimą pasiekti mąstymu, religija – pamaldumu. Jos abi teigia, kad ši palaima yra aukščiausias dalykas, kad šiai būsenai paklūsta net dievai. Pavyzdžiui, Indra, matomo dangaus dievas, yra daug žemesnis negu savyje susitelkusi, kontempliatyviame gyvenime panirusi siela; daug tūkstančių Indrų praėjo, tačiau sielai nebaisūs jokie kitimai. Taigi visiškas ir amžinas išsivadavimas iš visokio blogio yra palaima, o ji, anot samkhjos, pasiekiama tikruoju mokslu. Todėl ši sistema nuo religijos skiriasi tik tuo, kad pateikia išsamų mąstymo mokymą, kad abstrakciją ne paverčia tuščiu dalyku, o pakelia ją aukštyn, ir ši įgyja apibrėžto mąstymo reikšmę. Pasak indų, šitas mokslas – tai teisingas pažinimas materialaus bei nematerialaus pasaulio pradų, kurie suvokiami arba nesuvokiami išoriškai.

Samkhjos sistema dalijama į tris dalis, kurios nagrinėja 1) pažinimo būdą, 2) pažinimo objektą ir 3) apibrėžtą pradų pažinimo formą.

1. Apie pažinimo būdą sakoma, kad esama trijų akivaizdumo rūšių: pirmoji yra suvokimas (*perception*), antroji – samprotavimas (*inference*, išvedimas), trečioji – teigimas, iš kurio galima kildinti visus kitus pažinimo būdus – dėmesį, gebėjimą mokytis, tradiciją ir t. t. Suvokimo aiškinti nereikia. Samprotavimas yra išvada iš priežasties ir padarinio, kai nuo vienos apibrėžties tik pereinama prie kitos. Esama trijų formų, kai sprendžiama iš priežasties apie padarinį, arba iš padarinio apie priežastį, arba pagal įvairius priežasties ir padarinio santykius. Pavyzdžiui, mes spėjame, kad lis lietus, jei matome besirenkančius debesis, kad dega ugnis, jei ant kalvos matome dūmus; arba darome išvadą, kad Mėnulis juda, kai mes įvairiu laiku jį matome įvairiose vietose. Tai pa-

prasti, sausi sampročio santykiai. Trečioji rūšis yra teigimas. Juo laikomi tradicija, apreiškimas, pavyzdžiui, ortodoksinės Vedos; plačiąja prasme taip vadinamas netarpiškas žinojimas, siaurąja prasme – teigimas mano sąmonėje, žodinis patvirtinimas arba patvirtinimas tradicija. Tokie yra trys pažinimo būdai.

2. Pažinimo objektų arba principų samkhjos sistemoje yra dvidešimt penki, kuriuos aš noriu išvardyti, kad parodyčiau, jog joje nėra tvarkos. 1. Gamta kaip visa ko šaltinis, sakoma joje, visuotinybė, materialioji priežastis, amžinoji materija, neišskirta, be dalių, kuria nekurdama, absoliuti substancija. 2. Intelektą, pirmąjį gamtos kūrinį, kuris pats kuria kitus principus, jie skiria esant kaip tris dievus, veikiančius trimis kokybėmis: gėriu, nevalyvumu arba bjaurumu (*foulness*, aistra, veiklumas) ir tamsa. Tai yra vienas asmuo ir trys dievai ir dar vadinama Trimurti, trejybe: būtent Brahma, Višnus ir Mahesvara. 3. Sąmonė, ašumas (Ichheit), tikėjimas, kad *Aš* esu dabartiškas visuose suvokimuose ir meditacijose, kad juslių objektai, kaip ir intelekto objektai, liečia mane; trumpai tariant, kad *Aš* esu. Ji kyla iš intelekto galios ir pati kuria kitus principus. 4–8. Penki subtilūs pradai, rudimentai, atomai, kuriuos gali suvokti tik aukštesnės tvarkos būtybė, o ne žmonės savo juslėmis; jie kilę iš sąmonės principo ir patys pagimdo penkis elementus: žemę, vandenį, ugnį, orą ir erdvę. 9–19. Vienuolika kitų principų yra jutimo organai, kuriuos sukūrė ašumas: dešimt išorinių organų – penki jutimo ir penki veikimo: balsas, rankos, kojos, išeinamoji anga, lyties organai. Vienuoliktas organas yra vidinė juslė. 20–24. Šie principai yra minėtųjų rudimentų pagimdyti penki elementai: erdvę pripildantis eteris, oras, ugnis, vanduo, žemė. 25. Siela. Mes matome, kad ši sumiša eilė – tai tik refleksijos užuomazgos; surikiuotos jos atrodo kaip visuotinybė. Bet toji seka net neturi prasmės, o ką jau kalbėti apie sistemą.

Iki šiol principai buvo sumišai dedami vienas po kito. Sieloje jie suvienijami. Apie sielą pasakyta, kad ji nei sukurta,

nei kuria; ji individuali, taigi yra daug sielų; ji geba jausti, yra amžina, nemateriali, nekiti. Čia Colebrooke atsieja teistinę ir ateistinę samkhjos sistemą. Pirmoji taria esant ne tik individualias sielas, bet ir Dievą (Išvara) kaip pasaulio valdovą. Taigi svarbiausias dalykas yra sielos pažinimas. Gamtos stebėjimu bei abstrahavimusi nuo gamtos sukuriama sielos ir gamtos vienybė – kaip kad šlubas ir aklas sujungti ėjimui ir vedimui – kur viena yra laikanti ir vedama (gamta?), kita laikoma ir vedanti (siela?). Šitas sielos ir gamtos suvienijimas sąlygoja kūrimą, – tai intelekto ir kitų principų plėtojimas. Šita vienybė yra atrama savaime ir sau, tai, į ką remiasi visa, kas apskritai yra ir į ką visa remdamasi išlieka. Tai didi mintis. Mąstyme glūdi objekto neigimas; negatyvus santykis yra būtinas, kad būtų galima suprasti.Visa tai yra daug gilesni dalykai negu šnekos apie netarpišką sąmonę. Priešingai, teiginys, kad Rytų tautos gyvena vienybėje su gamta, yra paviršutiniškas ir neteisingas. Nes būtent sielos veikla, dvasia, sueina į santykį su gamta ir yra vienovėje su gamtos tikrumu. Bet šitoje tikroje vienovėje iš esmės glūdi gamtos, tokios, kokia ji netarpiškai yra, neigimas. Tokia netarpiška vienovė yra tik gyvūnų gyvenimas, juslinis gyvenimas, suvokimas. Dvasia yra vienovėje su gamta tik kaip savyje esanti ir kartu teigianti gamtiškumą kaip negatyvų dalyką.

Taigi idėja, kurią turi indai, yra gamtos ir sielos vienovė; ir šita vienovė yra kūrimas. Jie sako: „Sielos troškimas ir siekis yra malonumas ir išsivadavimas. Dėl to ji yra gaubiama švelnios aplinkos, kurioje yra visi minėtieji principai, tačiau jie išsiskleidę joje tik kaip elementai." Galima įžvelgti tam tikrą šios idėjos ir mūsiškojo idealumo, mūsiškojo „savaime" panašumą; kaip kad daige žiedas jau yra idealiu, nors dar neveikliu ir nerealiu būdu. Tam indai vartoja terminą *linga*, kuriuo žymima gyvybinė galia, veiklioji gamtos galia, kuri aukštai vertinama visuose indų vaizdiniuose. Šitas subtilus pavidalas paskui įgyja daugiau materialumo ir įsikūnija dau-

gelyje pavidalų. Kontempliacija yra priemonė, kurią filosofija nurodo kaip būdą, įgalinantį pasipriešinti smukimui į didesnį kūniškumą.

Iki šiol mes kalbėjome apie abstrakčius principus. Dabar turime aptarti visatos konkrečios tikrovės kūrimą. Materiali kūrinija – tai siela, įvilkta į grubų kūną, be to, aštuonios aukštesnių būtybių rūšys ir penkios žemesnių būtybių rūšys; kartu su žmogumi, kuris yra savarankiška klasė, jos sudaro keturiolika rūšių ir skirstomos į tris pasaulius arba klases. Aštuonios pirmosios rūšys turi pavadinimus, kurie sutinkami indų mitologijoje: Brahma, Pradžiapatis, Indra ir t. t.; tai dievai ir pusdieviai. – Brahma čia vaizduojamas kaip kūrinys. Penkios žemesnės rūšys yra gyvūnai: dvi klasės keturkojų, trečia – paukščiai, ketvirta – ropliai, žuvys ir vabzdžiai, ir pagaliau penkta – augalinės ir neorganinės substancijos. Aštuonių aukštesniųjų klasių buveinė yra dangus; jos mėgaujasi gėriu bei dorybe, todėl yra laimingos, bet jų laimė netobula ir laikina. Žemai yra tamsos ir apgaulės vieta, kur gyvena žemesnės rūšies būtybės. Tarp jų yra žmonių pasaulis, kur viešpatauja bjaurastis (*foulness*) arba aistra.

Šiems trims materialios kūrinijos pasauliams priešinama kita – intelektinių kūrinių – sistema. Ji susideda iš sampročio galios, pojūčių, kurie savo ruožtu skirstomi į keturias klases: tai apibrėžtys, kurios yra kliūtis; kurios daro negaliais; kurios patenkina ir kurios intelektą daro tobulą. 1. Išvardijamos 62 kliudančios apibrėžtys: aštuonios klaidų rūšys; tiek pat nuomonių (apgaulės) rūšių; dešimt rūšių aistrų (kaip apgaulės kraštutinumų); aštuoniolika rūšių neapykantos (niūrumo); tiek pat rūšių liūdesio. Tai veikiau empirinis psichologinis stebėjimo metodas. 2. Intelekto negalios irgi turi dvidešimt aštuonis poskyrius: organų pažeidimai, jų ydos ir t. t. 3. Patenkinimas būna vidinis arba išorinis. Vidinis patenkinimas yra ketveriopas: pirmasis liečia prigimtį, labai bendrus dalykus, substancialumą ir reiškia nuomonę, kad

pažinimas yra pačios gamtos principo atmaina; su laukimu susijęs išsivadavimas gamtos aktu – kad gamta filosofiniame pažinime gali atnešti išvadavimą. Tačiau tikrojo išsilaisvinimo negalima laukti kaip gamtos akto; iš tikrųjų išlaisvina siela savąja mąstymo veikla. Antrasis patenkinimas yra tikėjimas, kad išsilaisvinimui gana askezės pratybų (skausmas, kančia, pasninkas). Trečiasis susijęs su laiku; tai įsivaizdavimas, kad išsilaisvinimas ateis laikui bėgant, be pratybų. Ketvirtąjį patenkinimą atneša sėkmės įsivaizdavimas – išsilaisvinimas priklauso nuo likimo. Išoriniai patenkinimo būdai susiję su susilaikymu nuo malonumo, bet tai susilaikymas dėl juslinių motyvų, pavyzdžiui, vengiant kaupimo nerimasties (t.y. veiklos nerimasties), baiminantis blogų malonumo padarinių ir t. t. 4. Taip pat vardijama daug intelekto tobulinimo būdų; tarp jų – tiesioginis, psichologinis būdas dvasiai ištobulinti, pavyzdžiui, samprotavimais, draugiškais pokalbiais ir t. t.; tokių dalykų rasime ir mūsų taikomojo pobūdžio logikose.

Dar būtina trumpai aptarti pagrindinį šios sistemos punktą. Samkhja, kaip ir kitos indų filosofijos sistemos, ypač didelį dėmesį skiria trims absoliučiosios idėjos kokybėms (*guna*), kurios pateikiamos kaip gamtos substancijos, modifikacijos. Pažymėtina, kad stabi indų sąmonė pamatė, jog tai, kas yra tikra, kas yra savaime ir sau, turi tris apibrėžtis ir kad idėjos sąvoka išbaigiama trimis momentais. Ši aukšta trejybės sąmonė, kuria pasižymi Platonas ir kiti, vėliau išnyko mąstančio regėjimo srityje ir išliko tik religijoje, bet tik kaip anapusių dalykų regėjimas. Vėliau prisistatė samprotis ir pareiškė, kad ji esanti nesąmonė. Tik Kantas vėl nutiesė tiltą į šios sąmonės pažinimą. Nuo to laiko bet kokio dalyko, kuris traktuojamas kaip substancija, sąvokos esmingumas ir visybė absorbuojami apibrėžčių trejybe; ir mums būtų pravartu šitą požiūrį įsisąmoninti.

Indijoje šita sąmonė atsirado tik kaip įžvalgaus stebėjimo rezultatas. Jie šitas kokybes taip apibrėžia: pirmoji ir

aukščiausia kokybė yra gėris (*satva*); jis yra kilnus, spindintis, susijęs su džiaugsmu ir palaima; jame vyrauja dorybė. Jo daugiausia ugnyje; todėl liepsna kyla aukštyn, o kibirkštys lekia į viršų. Jeigu jis persveria žmoguje, taip kaip aštuoniose aukštesnėse rūšyse, tai jis yra dorybės priežastis. Taigi tai yra visiškai ir visais atžvilgiais teigianti bendrybė abstrakčia forma. Antra ir vidurinė kokybė yra bjaurastis (*foulness*) arba aistra (*rajas, tejas* – instinktas, polinkis); ji akla, nešvari, žalinga. Ji yra veikli, veržli ir nepastovi, susijusi su blogiu ir nelaime, jos daugiausia ore, todėl vėjas juda kryžmai; gyvose būtybėse ji yra ydų priežastis. Trečioji ir paskutinė kokybė yra tamsa (*tamas*), ji tingi ir kliudanti, susijusi su rūpesčiais, bukumu ir apgaule, jos daugiausia žemėje ir vandenyje, todėl žemė ir vanduo krinta ir veržiasi žemyn; gyvosiose būtybėse ji yra kvailumo priežastis. Taigi pirmoji kokybė yra vienybė su savimi, antroji – skirtumų pasireiškimas ir principas, instinktas, susidvejinimas kaip blogis, o trečioji – grynas neigimas, kuris išreikštas ir mitologijoje kaip Šyva, Mahadeva (Mahesvara), griovimo ir kitimo dievas. Svarbus skirtumas, lyginant su mūsuoju supratimu, yra tas, kad trečiasis principas nėra sugrįžimas į pirmąjį, kaip to reikalauja dvasia, idėja, kuri turi neigimo įveika apibrėžti savo santykį su savimi ir sugrįžti į save. Indų filosofijoje trečioji kokybė yra pasikeitimas, sunaikinimas.

Šitos trys kokybės pateikiamos kaip gamtos esmė. Samkhja sako: „Mes kalbame apie jas kaip apie miško medžius". Tačiau tai blogas palyginimas, nes miškas yra tik abstrakti bendrybė, kuriame atskirybės yra savarankiškos. Vedų religiniuose vaizdiniuose (kuriuose šitos kokybės įvardijamos ir kaip *trimurti*) apie jas kalbama kaip apie nuoseklias atmainas; taigi viskas iš pradžių buvo tamsa, paskui tam viskam buvo liepta save pakeisti, todėl tamsa virto veržimusi, veiklumu (*foulness*) (kurie yra dar blogiau), ir pagaliau, dar sykį Brahmai liepus, įgavo gėrio pavidalą.

Toliau pateikiamos tikslesnės intelekto apibrėžtys šitų kokybių atžvilgiu. Intelektui priskiriamos aštuonios rūšys, iš kurių keturios priklauso gėriui: pirmoji rūšis yra dorybė, antroji – mokslas ir žinojimas, trečioji – aistrų nebuvimas, kuris arba motyvuotas išoriniu juslumu, kaip antai nerimasties vengimas, arba yra dvasinio pobūdžio, nes kyla iš įsitikinimo, kad gamta esanti sapnas, tik iliuzija ir apgaulė; ketvirtoji – galia. Ši yra aštuoneriopa, ir čia pateikiamos aštuonios ypatingos savybės: gebėjimas susitraukti į visiškai mažą pavidalą, kuris gali prasiskverbti į kiekvieną daiktą; gebėjimas išsiplėsti į milžinišką kūną; gebėjimas įgyti lengvumą, kad su saulės spinduliu būtų galima pakilti į Saulę; neribota organų veikla, kad pirštų galais būtų galima liesti Mėnulį; visa įveikianti valia, įgalinanti, pavyzdžiui, pasinerti į žemę taip pat lengvai, kaip ir į vandenį; valdyti visas gyvas ir negyvas būtybes; galia keisti gamtos procesus; gebėjimas įvykdyti visus troškimus.

Colebrooke tęsia: „Tai, kad žmogus savo gyvenime gali įgyti tokios transcendentinės galios, yra ne tik samkhjos sektos požiūris, bet ir būdinga apskritai visoms sistemoms ir religiniams vaizdiniams; tokia galia dramose ir padavimuose priskiriama daugeliui šventųjų ir brahmanų, ir tuo tikima". Juslių teikiamas akivaizdumas šiuo atveju nieko nereiškia, nes juslinis suvokimas indui apskritai neegzistuoja, viskas išvirsta fantazijos vaizdais, bet koks sapnas laikomas tiesa ir tikrove. Tokią galią samkhja priskiria žmogui, nes jis, lavindamas savo mąstymą, pakyla į vidinį gyvenimą. Joga sastra viename iš keturių savo skyrių išvardija daugybę pratimų, kuriais tokia galia pasiekiama, pavyzdžiui, gili meditacija, kurią lydi kvėpavimo sulaikymas ir juslių apmirimas, kai išlaikoma vienoda tam tikra kūno padėtis. Tokiais pratimais adeptas įgyja visos praeities ir visos ateities žinojimą, gali įspėti kitų mintis, įgyja dramblio stiprumą, liūto drąsą, vėjo greitį; jis gali skristi ore, plaukti vandenyje, pasinerti į že-

mę, pamatyti per akies mirksnį visus pasaulius ir padaryti kitus stebuklingus dalykus. Bet greičiausias būdas gilia kontempliacija pasiekti palaimą yra pamaldus nukreiptumas į Dievą, kai be perstojo šnibždamas mistinis Dievo vardas *Om*. Tai yra labai bendras įsivaizdavimas.

Colebrooke smulkiau paaiškina samkhjos skirstymą į teistinę ir ateistinę sistemas. Teistinėje sistemoje Išvara, aukščiausias pasaulio valdovas, suprantamas kaip nuo kitų sielų skirtinga siela arba dvasia, o Kapila (ateistinėje samkhjoje) neigia Išvarą, pasaulio kūrėją, turintį sąmoningą valią (*by volition*), ir teigia, kad nėra jokio Dievo buvimo įrodymo. Suvokimas Dievo neatskleidžia, samprotavimas taip pat neleidžia apie jį spręsti. Tiesa, jis pripažįsta jį kaip iš gamtos kilusią būtybę, kuri yra absoliutus intelektas, visų individualių intelektų šaltinis, taip pat pradas visų kitų egzistencijų, kurios pamažu iš jo randasi. Jis primygtinai teigia, kad tokio Išvaros tikrumas yra įrodytas – pasaulio kūrėjo šia kūrimo prasme, – bet, sako jis, *veiksmų buvimas priklauso nuo sielos, nuo sąmonės*, o ne nuo Išvaros; visa ko šaltinis yra didysis principas, intelektas, kuriam priklauso individuali siela ir kurio dėka ji veikia.

3. Jeigu kalbėsime apie trečią samkhjos skyrių, apie labiau apibrėžtus principo pažinimo būdus, tai aš dar norėčiau išsakyti kelias, galimas daiktas, svarbias pastabas. Iš įvairių jau minėtų pažinimo būdų pagrindinė apibrėžtis tebėra samprotavimas, iš priežasties ir padarinio santykio kylantis ryšys sprendinyje; aš noriu parodyti, kaip indai suvokia šitą santykį. Samprotis ir visi kiti išvesti principai yra padariniai. Iš jų jie sprendžia apie jų priežastis; tai tam tikru atžvilgiu analogiška mūsų sprendiniui, bet, antra vertus, nepanašu. Samkhja teigia, kad padariniai egzistuoja jau prieš pradedant veikti priežasčiai; nes kas neegzistuoja, tas negali įgyti egzistavimo priežastingumu. (Viena išvada čia būtų pasaulio amžinumas, nes teiginys: „Iš nieko niekas neatsiranda“,

7. 823

kurį čia prisimena Colebrooke, mūsų religijos forma prieštarauja pasaulio sukūrimui iš nieko.) Colebrooke: „Tai reiškia, kad padariniai yra veikiau eduktai, o ne produktai". Tada kyla klausimas – kas yra produktai? Pasak indų, priežastyje jau glūdi padarinys. Pavyzdžiui, aliejus jau yra sezamo sėklose, net kai jos dar neišspaustos, ryžiai jau yra stiebeliuose net kai jie dar neiškulti, pienas jau yra karvės tešmenyje net kai jis dar neišmelžtas. Taigi turinys, priežasties ir padarinio esmė yra ta pati; drabužis iš esmės nesiskiria nuo verpalų, iš kurių jis audžiamas. Taip indai suvokia šitą santykį. Jeigu sakoma: *ex nihilo fit nihil*, tai kartu reikia sakyti, kad Dievas kuria pasaulį ne iš nieko, bet iš savęs; tai yra jo paties apibrėžtis, kuriai jis suteikia egzistenciją. Priežasties ir padarinio skirtumas yra tik formos skirtumas; juos išskiria samprotis, o ne protas. Drėgmė yra tas pat kaip ir lietus. Mechanikoje mes kalbame apie skirtingus judėjimus, bet judėjimo greitis prieš stūmį ir po stūmio yra toks pat, – šis santykis įprastinės sąmonės požiūriu yra visai kitoks. Tai yra priežasties ir padarinio indiferentiškumas.

Indai daro išvadą, kad esti visuotinė priežastis, kurios neįmanoma skirti. Apibrėžti daiktai yra baigtiniai; todėl turi būti juos persmelkianti priežastis. Net intelektas yra šios priežasties padarinys; šita priežastis yra siela, nes ji, būdama tapati gamtai, abstrahavusis nuo šios, yra kurianti. Padarinys išplaukia iš priežasties, bet ir pastaroji nėra savarankiška, o grįžta į visuotinę priežastį. Trys pasauliai yra sukurti, bet kartu yra duotas ir visuotinis sunaikinimas. „Kaip vėžlys iškiša galūnes, o paskui jas vėl įtraukia į savo kiautą, taip ir, atėjus tam tikram laikui, prasidės visuotinė žūtis ir išnyks daiktai, o penki elementai: žemė ir t. t., iš kurių susideda tie trys pasauliai, vėl bus įtraukti į pirmąjį principą priešinga tvarka negu ta, kuria jie iš jo kilo. Pamažu jie sugrįžta į pirmąją, aukščiausiąją ir neišskiriamą priežastį, kuri yra gamta". Gamtai priskiriamos trys kokybės: gėris, aistra

ir tamsa. Būtų labai įdomu daugiau sužinoti, koks yra šių apibrėžčių santykis, deja, jis suvokiamas labai paviršutiniškai. Gamta veikia panaudodama šių kokybių mišinį; kiekviename daikte visos trys kokybės glūdi kaip trys susiliejančios upės. Be to, gamta veikia per atmainas, taip kaip vanduo, kuris sugertas augalo ir atitekėjęs į vaisių, įgyja ypatingą skonį. Taigi čia esama tik susimaišymo ir atmainų kategorijų. Pasak indų, gamta turi savo valioje tas tris kokybes kaip savo formas ir savybes; kiti daiktai jas turi tik todėl, kad jie yra jose kaip jų padariniai.

Mes dar turime panagrinėti gamtos santykį su dvasia. Gamta, nors ji ir neturi sielos (siela yra sau, ji nėra malonumo objektas, ji nepasirodo), dirba savo darbą – rengia sielą išlaisvinimui, kaip kad pieno – substancijos, kuri neturi juslių – funkcija yra maitinti veršelį. Čia pateikiamas toks palyginimas: gamta panaši į bajaderę, kuri parodo save sielai kaip per pasimatymą. Ji smerkiama už tai, kad yra begėdė ir nuolat pasirodo įžūliam žiūrovo žvilgsniui. Bet ji pasišalina, kai pakankamai save parodo; ji tai daro, nes jau yra pamatyta; o žiūrovas pasišalina, nes ją jau pamatė. Pasaulis jos kitaip nenaudoja, tik šitaip. Tačiau gamtos ir sielos ryšys niekada nenutrūksta. Principų studijomis įgijus dvasinį pažinimą, sužinoma svarbiausioji, nepaneigiama, vienintelė tiesa: *Aš* nei esu, nei kas nors yra mano, nei egzistuoju. Ašumas dar skiriasi nuo sielos, bet galiausiai indams išnyksta ir ašumas, ir sąmonė: visa, kas būna sąmonėje, samprotyje, atspindi siela, bet atspindi kaip vaizdą, kuris nesudrumsčia sielos kristalo bei jam nepriklauso. Turėdama šitą savižiną (be ašumo), siela patogiai stebi gamtą, taip ji yra išimta iš vaisingų permainų ir laisva nuo bet kokios kitos sampročio formos ir poveikio, išskyrus šitą dvasinį pažinimą. Tai – tarpiškas, dvasinis irgi sudvasinto turinio žinojimas, be ašumo ir sąmonės. Beje, siela dar kurį laiką būna apvilkta kūnu, bet tik taip, kaip puodžiaus ratas, kai puodas jau baigtas, vis dar

7*

sukasi, veikiamas anksčiau jam duoto impulso jėgos. Taigi siela, pasak indų, nebeturi nieko bendra su kūnu, todėl jos ryšys su juo tampa nereikalingas. Bet kai išmokyta siela pagaliau atsiskiria nuo savo kūno ir gamta sielos atžvilgiu išnyksta, tada užbaigiamas absoliutus ir galutinis išsilaisvinimas. Tokie yra pagrindiniai samkhjos filosofijos momentai.

B. Gautamos ir Kanados filosofijos tarpusavyje susijusios[27]; Gautamos filosofija vadinama *njaja* (samprotaujančia), Kanados filosofija – *vaišešika* (partikuliarine). Pirmoji yra ypač išplėtota dialektika, antroji nagrinėja fiziką, t. y. ypatingus arba juslinius objektus. Pasak Colebrooke'o, jokia kita mokslo ar literatūros sritis taip nerūpėjo indams kaip njaja; šitų studijų vaisius yra gausūs raštai, tarp jų yra ir labai žymių mokslininkų darbų.

Gautama ir Kanada laikosi tos tvarkos, kuri vienoje Vedų vietoje nurodyta kaip mokslui ir studijoms būtini žingsniai; tai įvardijimas, apibrėžimas ir tyrimas. Įvardijimas yra kokio nors daikto pavadinimas vardu, t. y. jį žyminčiu žodžiu, kurį įduoda apreiškimas, nes kalba traktuojama kaip apreikšta žmogui. Apibrėžimas – tai tam tikros savybės, kurios ir yra esminis daikto pobūdis. Tyrimas yra apibrėžimo atitikimo ir pakankamumo nagrinėjimas. Remdamiesi visu tuo, filosofijos mokytojai pradeda nuo mokslinių posakių, paskui pereina prie apibrėžimų ir galiausiai imasi tirti taip iš pat pradžių tariamus esant subjektus. Vardas šiuo atveju reiškia vaizdinį, su kuriuo tiriant lyginama tai, kas nurodyta apibrėžime.

Toliau pereinama prie nagrinėjamojo dalyko. Gautama pateikia šešiolika punktų, iš jų pagrindiniai yra įrodymas, akivaizdumas (formalus momentas) ir tai, ką reikia įrodyti; kiti punktai yra pagalbiniai ir šalutiniai, jie tik padeda pažinti tiesą ir įsitikinti jos tikrumu. Tad njaja, kaip ir kitos psichologinės mokyklos, žada palaimą, baigtinį tobulumą ir išsivadavimą iš blogio kaip atlygį už tobulą pažinimą principų, kuriuos ji skelbia, t. y. už tiesą; o ši suprantama kaip

įsitikinimas, kad siela, kaip atskiriama nuo kūno, egzistuoja amžinai, taigi kad dvasia yra pati sau. Taigi pati siela yra objektas, kuris turi būti pažintas ir įrodytas. Apie tai reikia pasakyti smulkiau.

Pirmas svarbus punktas – įrodymo akivaizdumas yra keturių rūšių: pirma yra suvokimas; antra – išvada (*inference*); išvados būna trejopos: nuo padarinio į priežastį, nuo priežasties į padarinį ir pagal analogiją. Trečia akivaizdumo rūšis yra palyginimas; ketvirta – patikinimas (tvirtinimas), ji apima ir tradiciją, ir apreiškimą. Šios įrodymo rūšys labai išplėtotos ir senajame traktate, kuris priskiriamas Gautamai, ir daugelio komentatorių traktatuose.

Antras punktas yra objektas, kurį reikia įrodyti, kuris turi pasidaryti akivaizdus; nurodoma dvylika dalykų. Bet pirmas ir svarbiausias dalykas yra siela kaip nuo kūno ir juslių skirtinga pojūčių ir žinojimo buveinė, kurios egzistavimas įrodomas simpatija, antipatija, norėjimu ir t. t. Ji turi keturiolika kokybių, tai – skaičius, dydis, ypatingybė, sąryšis, atsiejimas, intelektas, malonumas, skausmas, noras, vengimas, valia, nuopelnas, kaltė ir vaizduotės galia. Ir šiose be jokios tvarkos pateikiamose pirmosiose refleksijos užuomazgose nematyti nei apibrėžčių ryšio, nei visybės. Antrasis pažinimo objektas yra kūnas, trečiasis – jutimo organai; išvardijamos penkios išorinės juslės. Jos nėra sąmonės atmainos (kaip teigia samkhja), bet yra medžiaga, sudaryta iš elementų, tiksliau, iš žemės, vandens, šviesos, oro ir eterio. Akies obuolys (pasak jų) nėra regos organas, o ausis nėra klausos organas; regos organas yra šviesos spindulys, kuris išeina iš akies į objektą; klausos organas yra eteris, kuris ausies angoje susijungia su girdimu objektu per tarp jų esantį eterį. Tas šviesos spindulys paprastai būna nematomas, taip kaip ir šviesa vidurdienį, bet esant tam tikroms aplinkybėms jį galima matyti. Skonio organas yra tam tikras vandeningas organas (kaip seilės) ir t. t. Panašiai apie regėjimą kalbama Platono „Timajuje“[28]. Įdomių

pastabų apie akies fosforą yra Schulzo straipsnyje apie Goethe's morfologiją. Pavyzdžių, kad žmonės naktį mato, nes jų akis apšviečia objektą, pateikiama daugybė, bet šitam reiškiniui, šiaip ar taip, būtinos ypatingos aplinkybės. Ketvirtasis objektas yra juslių objektai. Čia Kesava (komentatorius) pasitelkia šešias Kanados kategorijas. Pirmoji yra substancija, kuri pateikiama kaip devynetas: žemė, vanduo, šviesa, oras, eteris, laikas, erdvė, siela, samprotis. „Kanados požiūriu, pagrindiniai materialių substancijų elementai iš pradžių buvo atomai, o po to jų agregatai. Jis teigia, kad atomai yra amžini; paskui daug kalbama apie atomų junginius, taip pat ir apie saulės dulkes. Antroji kategorija yra kokybė, kurių pateikiamos dvidešimt keturios: 1) spalva, 2) skonis, 3) kvapas, 4) jausmas, 5) skaičius, 6) dydis, 7) individualumas, 8) ryšys, 9) atskyrimas, 10) prioritetas, 11) posterioritetas, 12) sunkis, 13) skystumas, 14) kietumas, 15) garsas, 16) intelektas, 17) malonumas, 18) skausmas, 19) noras, 20) vengimas, 21) valia, 22) dorybė, 23) yda, 24) gebėjimas, apimantis tris rūšis: greitį, lankstumą ir vaizduotę. Trečioji kategorija yra veiksmas, ketvirtoji – bendrumas, penktoji – skirtumas, šeštoji, paskutinioji, Kanados kategorija yra ryšys (*aggregation*); kiti autoriai kaip septintą kategoriją prideda neigimą. Taip atrodo indų filosofija ir jos pobūdis.

Po šių dviejų pagrindinių punktų, akivaizdumo ir to, kuo domisi žinojimas, Gautamos filosofijoje eina abejonė. Kitas punktas yra taisyklingas įrodymas, formalus samprotavimas, arba išbaigtas silogizmas (njaja), susidedantis iš penkių sprendinių: 1) teiginys, 2) pagrindas, 3) įrodymas (*instance*), 4) pritaikymas, 5) išvada. Pavyzdžiui: 1) šita kalva dega, 2) nes ji rūksta, 3) kas rūksta, tas dega, kaip krosnis, 4) duota, kad (*accordingly*) kalva rūksta, 5) todėl ji dega. Tai dėstoma taip, kaip mes dėstome silogizmus; tačiau tai, kas turi būti įrodyta, jau iš anksto postuluojama. Priešingai, mes pradėtume nuo visuotinybės. Tokia yra įprasti-

nė forma, ir mums gana šitų pavyzdžių. Tačiau dabar dar turime reziumuoti dalyką.

Matėme, kad indams pagrindinis dalykas yra sielos sutelkimas į save, jos pakėlimas į laisvę, mąstymas, kuris konstituoja save sau. Sielos tapsmą sau abstrakčiausiu būdu galėtume pavadinti intelektiniu substancialumu; tačiau čia esama ne dvasios ir gamtos vienybės, o kaip tik priešingo dalyko. Dvasiai gamtos regėjimas yra tik priemonė, mąstymo pratybos, kuriomis siekiama išlaisvinti dvasią. Tikslas yra intelektinis substancialumas, bet filosofijoje, apskritai paėmus, jis yra esminis pagrindas, pradžia; filosofavimas – tai toks idealizmas, kai mąstymas yra sau, yra tiesos pagrindas. Intelektinis substancialumas yra europiečių refleksijos, sampročio, subjektyvaus individualumo priešybė. Mums svarbu tai, kad *Aš* noriu, žinau, tikiu, manau remdamasis savo motyvais, remdamasis savo paties valia; tam teikiama neapsakoma reikšmė. Intelektinis substancialumas yra viso *Aš* subjektyvumo kraštutinė priešybė, kurioje pastarasis išnyksta; šiam substancialumui visa, kas objektyvu, yra beprasmiška, jam neegzistuoja objektyvi tiesa, pareiga, teisė, taigi vienintelis dalykas, kuris lieka, – tai subjektyvus tuštumas. Todėl visų svarbiausia – prieiti prie intelektinio substancialumo, kad jame būtų galima paskandinti tą subjektyvų tuštumą ir visus jo vylius bei refleksiją. Toks yra šio požiūrio pranašumas.

Jo trūkumas tas, kad, pateikiant intelektinį substancialumą kaip tikslą, kurio turi siekti subjektas, kaip būseną, kuri privalo būti sukurta subjekto interesų labui, objektyvumo jame apskritai maža. Kad ir koks objektyvus būtų šitas intelektinis substancialumas, vis dėlto jis yra visiškai abstraktus objektyvumas, todėl jam stinga esminės objektyvumo formos. Taigi tas intelektinis substancialumas, kuris lieka abstraktus, gali egzistuoti tik subjektyvioje sieloje, kurioje viskas turi išnykti. Kaip kad viskas išnyksta ir tuštume, kur vienintelis patvarus dalykas yra subjektyvi neigimo galia; taigi

šitas abstraktus intelektinis substancialumas yra bėgimas į tuštumą ir neapibrėžtumą. Jam stinga save savyje formuojančio objektyvumo; todėl reikalinga tai, kas sukuria šitą pagrindą, šitą apibrėžtį – reikalinga begalinė forma, kuri vadinama mąstymu, save apibrėžiančiu objektyvumu. Šitas mąstymas, pirma, kaip subjektyvus mąstymas yra mano (mąsto mano siela, *Aš*); bet, antra, jis yra ir visuotinybė, kurioje glūdi ir intelektinis substancialumas; ir trečia, mąstymas yra formuojanti veikla, apibrėžimo principas. Taigi mes turime antrą objektyvumo būdą, kuris savyje yra begalinė forma. Tokia yra tikroji dirva, kurią privalu paruošti, kuri pati save išskleidžia, apibrėžia ir taip padaro vietos ypatingam turiniui, leidžia jam realizuotis ir jį išlaiko savyje.

Rytų pasaulėžiūroje ypatingybė netvirta, jai skirta išnykti; tačiau mąstymo dirvoje ji turi savo vietą. Ji gali savyje įsišaknyti ir sutvirtėti; toks yra tvirtas europietiškas samprotis. Tokie Rytų vaizdiniai padeda ja nusikratyti. Bet mąstymo dirvoje ji nepraranda paslankumo, ji neprivalo tapti savarankiška, o tik turi būti visos sistemos dalis. Rytų filosofijoje mes taip pat randame apibrėžtą turinį, už kurio užkliūva žvilgsnis; bet šis regėjimas visai neturi minčių, jis nesistemiškas, nes yra virš dalyko, šalia vienybės. Kitoje pusėje stovi intelektinis substancialumas, tad šiapus sausa ir skurdu. Taigi ypatingybė turi tik nelanksčią sampročio ir samprotavimo formą, tokią kaip scholastikoje. Tačiau mąstymo dirvoje ypatingybė gali atgauti tas teises, kurios jai priklauso, ten ji gali būti įžvelgta ir suprasta kaip visos struktūros momentas. Indų filosofijoje idėja netapo objektiška; todėl tai, kas išoriška, objektiška, joje suvokiama ne pagal idėją. Tai Rytų pasaulėžiūros trūkumas.

Tikrai objektyvią mąstymo dirvą išpurena tikroji subjekto laisvė. Pati visuotinybė, pats substancialumas privalo turėti objektyvumą. Kadangi mąstymas yra šita visuotinybė, substancialumo dirva ir kartu *Aš* (mąstymas yra „savaime" ir egzistuoja kaip laisvas subjektas), tai visuotinybė egzis-

tuoja ir yra dabartiška netarpiškai; ji nėra tik tam tikras tikslas, tam tikra būsena, į kurią reikia pereiti, – absoliutumas yra objektiškas. Ši apibrėžtis yra tai, ką mes randame graikų pasaulyje, ir jos formavimasis yra tolesnio mūsų nagrinėjimo objektas. Iš pradžių visuotinybė pasirodo kaip visiškai abstrakti, taigi ji yra konkretaus pasaulio priešprieša, bet ji esti abiejų pasaulių dirvoje – ir konkretaus, ir to, kuris egzistuoja savaime. Visuotinybė nėra tai, kas anapusiška, priešingai, dabartiškumas esti tame „savaime", o šitas „savaime", visuotinybė, yra objektų tiesa.

PIRMA DALIS

GRAIKŲ FILOSOFIJA

Išsilavinę europiečiai, ypač mes, vokiečiai, išgirdę Graikijos vardą, pasijuntame esą gimtinėje. Savo religiją, anapusinio pasaulio vaizdinius ir kitus atokius dalykus europiečiai perėmė ne iš Graikijos, o iš tolimesnių – Rytų – kraštų, tiksliau, iš Sirijos. Tačiau mes žinome, kad tai, kas šiapusiška, kas yra čia ir dabar, mokslą ir meną, visa, kas tenkina ir daro vertingą mūsų dvasinį gyvenimą, kas puošia jį, – kad tai atėjo iš Graikijos, atėjo tiesiai arba netiesiai – aplinkiniu keliu per romėnus. Ši apylanka buvo ta ankstyvoji forma, kuria ši kultūra pas mus atėjo; tai pasakytina ir apie kadaise visuotinę Bažnyčią, kuri kaip tokia save kildina iš Romos ir net iki dabar išsaugojo romėnų kalbą. Studijų šaltinis, be lotyniškosios Evangelijos, buvo Bažnyčios tėvų veikalai. Taip pat ir mūsų teisė didžiuojasi tuo, kad pačias tobuliausias kryptis perėmė iš romėnų. Germaniškasis nuodugnumas būtinai turėjo praeiti griežtą tarnavimo Bažnyčiai ir teisei, kurios pas mus atėjo iš Romos, mokyklą, kad taptų drausmingas. Tik taip europiečio charakteris buvo išminkytas ir parengtas laisvei. Taigi tada, kai Europos tautos apsiprato savo namuose ir atsigręžė į dabartį, jos atsisakė istorinės praeities, kurią joms įdavė svetimieji. Tada žmogus pradėjo gyventi savo tėvynėje, ir kad išmoktų tuo gėrėtis, jis pasižiūrėjo į graikus. Palikime Bažnyčiai ir teisei jų lotynų kalbą ir jų romėniškumą. Mes žinome, kad aukštesnis, laisvesnis mokslas (filosofijos mokslas), taip pat ir mūsų puikusis lais-

vas menas, jo pomėgis ir meilė – visų tų dalykų šaknys siekia graikų gyvenimą ir iš jo paėmė savo dvasią. Jei būtų leidžiama ilgėtis, tai ilgėtis vertėtų tik tokios šalies ir tokios būklės.

Mes jaukiai jaučiamės pas graikus todėl, kad matome, jog jie savo pasaulį pavertė gimtaisiais namais; mus jungia bendra gimtųjų namų jaukumo dvasia. Juk ir kasdieniame gyvenime mums gera su žmonėmis ir tarp šeimos narių, kurie jaukiai įsikūrė savo namuose ir yra patenkinti savo gyvenimu, kurie nesiveržia kažkur ir neieško kažko, – tad tokius pat jausmus mums sukelia ir graikai. Tiesa, savo religijos, kultūros, visuomeninio gyvenimo substancialius pradmenis jie daugiausia pasisavino iš Azijos, Sirijos ir Egipto, bet jie taip ištrynė įgytųjų pradų svetimumą, taip juos pakeitė, perdirbo, atgręžė į save ir padarė iš jų visai ką kita, kad tai, ką ir jie patys, ir mes šiuose dalykuose vertiname, pripažįstame, mylime, iš esmės yra jų, graikų.

Todėl, nagrinėjant graikų gyvenimo istoriją, galima skverbtis vis gilyn į jo ištakas, bet lygiai taip pat galima nuspręsti, kad tai daryti nebūtina, ir likti pačiame graikų pasaulyje ir jų būde, atsekti to pasaulio užuomazgas, daigus, apžvelgti mokslo ir meno raidą iki pat jų suklestėjimo, taip pat jų žlugimo šaltinį. Juk dvasiniam graikų augimui įgyti, svetimi dalykai buvo būtini tik kaip medžiaga, kaip impulsas. Graikai šiuo atveju suvokė save ir elgėsi kaip laisvieji žmonės. Forma, kurią jie suteikė svetimam pagrindui, yra savitas dvelksmas jų dvasios, laisvės ir grožio dvasios, kurią, viena vertus, galima laikyti forma, bet, antra vertus, tai yra išties aukščiausias substancialumas.

Tačiau taip jie ne tik patys susikūrė substancialų savo kultūros pagrindą (ir, atrodytų, nedėkingai užmiršo svetimą jo kilmę, nustūmė ją į pašalį – galbūt palaidojo tamsumose misterijų, kurias patys nuo savęs slėpė), ne tik padarė jaukią savo egzistenciją, bet ir gerbė savo atgimimą, kuris iš tikrųjų buvo jų tikrasis gimimas. Jie ne tik buvo tokie, jie ne

tik naudojosi ir mėgavosi tuo, ką sukūrė ir ką iš savęs padarė, bet ir šitą visos savo egzistencijos jaukumą, kuris buvo jų pačių pradžia ir šaltinis, patys suvokė ir dėkingai bei džiugiai sau pavaizdavo, bet ne tam, kad būtų, turėtų ir naudotųsi. Nes kaip tik jų dvasia, gimusi iš jų dvasinio atgimimo, suvokia save kaip graikų dvasią – α) kad ji yra, β) kad ji yra kilusi, ir kilusi iš savęs. Jie įsivaizdavo savo egzistenciją atsietą nuo savęs kaip objektą, kuris kuria pats save sau ir kaip toks jiems yra reikalingas. Jie žinojo, kad yra pagrindas ir pradžia, bet tai buvo jų pačių pagrindas bei pradžia. Taigi iš visko, ką jie turėjo ir kuo jie buvo, jie pasidarė tam tikrą istoriją. Jie ne tik įsivaizdavo, kaip atsirado pasaulis, t. y. dievai ir žmonės, žemė, dangus, vėjai, kalnai, upės, bet ir sukūrė žavias istorijas, kurios nušvietė visas jų esaties puses, pasakojo, kaip viskas prasidėjo, – kaip graikai įsigijo ugnį ir kokios buvo aukojamos aukos ugniai, kaip atsirado sėklos, žemdirbystė, alyvmedis, arklys, santuoka, nuosavybė, įstatymai, menai, dievų kultas, mokslai, miestai, karalių giminės ir t. t. Žiūrėdami iš šios išorinės pusės, jie matė, kad istorijos bėgyje visa tai pas juos atsirado kaip jų kūriniai ir nuopelnai.

Pačiame šitame namų jaukume, tiksliau – to jaukumo dvasioje, dvasioje, kai ji akivaizdžiai yra savyje pačioje, kad ji yra savyje pačioje savo fizinėje, pilietinėje, teisinėje, dorovinėje, politinėje egzistencijoje, šitame laisvo, gražaus istoriškumo pobūdyje, Mnemosinėje – nes tai, kas jie yra, jiems yra Mnemosinė, – visame tame taip pat slypi mąstančios laisvės užuomazga; taip galima paaiškinti, kodėl būtent pas juos atsirado filosofija.

Kaip graikai yra savo namuose, taip ir filosofija: filosofija reiškia būti savo namuose, – kad žmogus savo dvasioje būtų namie ir jaustųsi jaukiai. Ir jeigu pas graikus mes jaučiamės kaip namie, tai juo labiau taip turime jaustis jų filosofijoje, bet joje mes neturime jaustis taip kaip pas graikus, nes pati filosofija yra savo namuose, o mes joje turime rei-

kalą su mintimis, savo giliausia vidujybe, su tuo, kas laisva nuo visokių ypatingybių. Graikų mintis vystėsi ir skleidėsi iš savo pirmapradžių elementų, ir mes galime juos nagrinėti ir nebeieškoti kitų išorinių prielaidų. Kad suprastume graikų filosofiją, galime apsistoti ties jais.

Tačiau mes turime tiksliau apibrėžti fiolosofijos pobūdį ir požiūrį. Kadangi graikai kilo patys iš savęs, jie rėmėsi tam tikra prielaida. Ši prielaida istoriška. Išsakyta kaip mintis, ji yra rytietiškasis dvasinių ir gamtinių dalykų vienybės substancialumas. Tai natūrali vienybė. Kilti tik iš savęs, būti tik savyje – tai kitas abstraktaus subjektyvumo (gryno formalizmo) kraštutinumas, kai tas subjektyvumas dar tuščias ar juo labiau yra save ištuštinęs; tai abstraktus moderniojo pasaulio principas. Graikai stovi pačiame tų dviejų kraštutinumų viduryje, tai grožio vidurys, nes jis yra ir gamtinis, ir dvasinis, bet dvasiškumas jame yra vyraujantis, apibrėžiantis subjektas. Dvasia, nugrimzdusi gamtoje, yra substancialioje vienybėje su ja, ir kadangi ji yra sąmonė, ji pirmiausia yra regėjimas, apskritai paėmus, besaikis žiūrėjimas; kaip subjektyvi sąmonė, ji, aišku, yra formuojanti, bet formuojanti be saiko. Graikams substanciali gamtos ir dvasios vienybė buvo jų pagrindas, jų esmė; turėdami bei žinodami tai kaip objektą, – bet neišnykdami jame, o eidami į save, – jie nesimetė į formalaus subjektyvumo kraštutinumą, o kaip tik liko savyje, liko laisvas subjektas, kurio turinys, esmė, substratas buvo minėtoji pirmapradė vienybė, taigi jie liko laisvas subjektas, formuojantis savo objektą kaip grožį. Graikų sąmonės pakopa yra grožio pakopa. Juk grožis yra idealas, iš dvasios kylanti mintis, bet kylanti taip, kad dvasinis individualumas dar nėra pats sau abstraktus subjektyvumas, kuris paskui savyje pats turi formuoti savo esatį, kad ši taptų minties pasauliu. Tačiau šitas subjektyvumas savaime dar turi gamtinę, juslinę formą, bet ši gamtinė forma neturi tokios padėties, tokios vertės, juo labiau tokios persvaros kaip Rytuose. Dabar pirmą vietą užima dvasinis principas, ir

gamtinė esmė jau nebegalioja pati sau jos egzistuojančiuose pavidaluose; veikiau ji yra pro ją prasišviečiančios dvasios išraiška, ji pažeminama ir paverčiama dvasios egzistavimo priemone ir būdu. Bet dvasia pati sau dar nėra terpė, kurioje galėtų save įsivaizduoti savyje ir taip statyti savo pasaulį.

Taigi čia galėjo ir turėjo rastis laisva dorovė, nes dvasinė laisvės substancija buvo graikų papročių, įstatymų ir valstybės santvarkos pagrindas. Kadangi joje dar gajus gamtinis momentas, tai valstybės dorovingumo būdas dar nėra laisvas nuo gamtiškumo. Valstybės yra maži natūralūs individai, kurie negali susivienyti į visumą. Kadangi bendrybė dar nėra pati sau laisva, tai dvasiškumas tebėra apribotas. Graikų pasaulyje savaime ir sau esantis amžinumo momentas įgyvendinamas mintimi, jis įimamas į sąmonę, tačiau taip, kad subjektyvumas savo atsitiktine apibrėžtimi jam dar priešinamas, nes tas subjektyvumas dar esmiškai susijęs su gamtiškumu.

Saiko nepažįstančiai Rytų substancijos jėgai graikų dvasia suteikė saiką ir ją sutramdė. Graikų dvasia yra saikas, aiškumas, tikslas, pavidalų apribojimas, neišmatuojamų dalykų, begalinio prašmatnumo ir gausos redukcija į apibrėžtumą ir individualumą. Graikų pasaulio turtas – tai tik begalė gražių, meilių, žavių atskirybių, visos esaties giedrumas. Graikų didybė – tai individualybės, šitie meno, poezijos, giesmių, mokslo, sąžiningumo, dorybės virtuozai. Lyginant su Rytų prabanga ir iškilmingumu, didingais fantazijos kūriniais, Egipto statiniais, Rytų imperijomis ir t. t., graikiškasis giedrumas (gražių dievų, statulų, šventyklų) bei jų rimtis (institucijos ir žygiai) gali atrodyti kaip nereikšmingi vaikų žaidimai; dar labiau tą įspūdį sustiprina suklestėjusi graikų mintis, kuri nuslopino šį atskirybių turtingumą bei rytietišką didybę ir visa tai redukavo į savo paprastą sielą, tačiau ji tapo aukštesnio idealaus pasaulio, minties pasaulio turto šaltiniu.

„Iš savo aistrų, o žmogau, – sakė vienas senovės autorius, – tu paėmei medžiagą savo dievams“, kaip kad rytiečiai (pirmiausia indai) – iš gamtos elementų, jėgų, formų. „Iš minties, – galima pridurti, – tu imi sau medžiagą Dievui“. Mintis čia yra dirva, kurioje išauga Dievas. Tačiau ne pradinė mintis yra tas pagrindas, kuriuo remiantis suvokiama visa kultūra. Priešingai, lyginant šitą mintį su tuo turiniu, kurį Rytai suteikia savo objektui, ji atrodo labai skurdi, visiškai abstrakti ir menko turinio. Pradžia, kaip tiesioginė pradžia, pati turi gamtiškumo, netarpiškumo formą. Šiuo požiūriu ji nesiskiria nuo Rytų. Redukavusios Rytų turinį į visiškai skurdžias apibrėžtis, šios minys pasidaro beveik nepastebimos ir mūsų žvilgsnis už jų veik neužkliūva, nes jos dar neegzistuoja kaip mintys, jos turi ne minties, o gamtiškumo apibrėžtį ir formą. Taigi mintis čia yra absoliutas, bet absoliutas ne kaip mintis. Mes visuomet turime skirti du dalykus – visuotinybę arba sąvoką, ir šitos visuotinybės realumą, nes juk svarbu tai, ar pats realumas yra mintis, ar tai, kas gamtiška. Kadangi realumas iš pradžių dar turi netarpiškumo formą ir yra tik mintis savaime, tai todėl mes ir pradėsime graikų filosofijos istoriją nuo jonėnų mokyklos gamtos filosofijos.

Kalbant apie to meto Graikijos išorinę istorinę situaciją, reikia pasakyti, kad ši graikų filosofijos pradžia datuojama šeštu šimtmečiu prieš Kristaus gimimą, kai karaliavo Kyras ir kai žlugo laisvosios jonėnų valstybės Mažojoje Azijoje. Žlungant šitam gražiam pasauliui, kuris pats save užsiaugino ir pavertė aukšta kultūra, pasirodė filosofija. Iš pradžių jonėnų laisvei kėlė pavojų Kroisas ir lidai, vėliau jonėnai ją prarado pradėjus valdyti persams, todėl dauguma ieškojo kitos gyvenimo vietos ir steigė kolonijas, daugiausia vakaruose. Tuo pat metu, kai žlugo jonėnų miestai, kitoje Graikijos dalyje prarado valdžią ir įtaką senos karalių dinastijos. Pelopidai ir kitos daugiausia svetimšalių karalių giminės sunyko. Graikai užmezgė įvairiopus ryšius su

kaimyniniais kraštais, antra vertus, patys savyje ieškojo to, kas jungtų jų visuomenę. Patriarchalinis gyvenimas nugrimzdo praeitin, o daugelyje valstybių užgimė poreikis turėti įstatymines normas ir įstaigas – laisvai konstituotis. Mes matome, kaip iškyla daug individų, kurie valdo savo tėvynainius ne todėl, kad yra kilmingi, o kad yra gerbiami dėl savo talento, išmonės arba mokslingumo. Tokie individai sueina į įvairius santykius su kitais piliečiais. Kai kada jie būdavo patarėjai, nors jų gerų patarimų dažnai neklausoma, kai kada tėvynainiai jų nekęsdavo ir juos niekindavo, ir tada šie vyrai pasitraukdavo iš visuomeninio gyvenimo. Kiti tapdavo nors ir prievartiniais, vis dėlto žiaurumu nepasižyminčiais savo piliečių valdovais, galiausiai dar kiti tapo laisvės įstatymų leidėjais.

Prie taip apibūdintų vyrų priskiriami naujausiais laikais iš filosofijos istorijos pašalinti vadinamieji *septyni išminčiai*. Kadangi jie yra tarsi pirmasis filosofijos istorijos paminklas, juos būtina trumpai apibūdinti čia, prie filosofijos slenksčio. Juos matome panirusius į pavaizduotąjį gyvenimą – jie dalyvauja jonėnų miestų kovose, jie keliasi į kitus miestus, jie yra gerbiami žmonės Graikijoje. Septynių išminčių vardai pateikiami skirtingai; paprastai minimi šie: Talis, Solonas, Periandras, Kleobulas, Chilonas, Biantas, Pitakas. Pasak Diogeno Laertijo[29], „Hermipas mini septyniolika vardų, iš kurių įvairūs autoriai išrenka septynis, kiekvienas vis kitus." Anot Diogeno Laertijo, vienas senasis autorius „Dikearchas išvardija tik keturis, kuriuos visi autoriai mini tarp septynių vardų, – Talį, Biantą, Pitaką ir Soloną."[30] Kiti dar mini šiuos vardus: Misonas, Anacharsis, Akusilajas, Epimenidas, Ferkidas ir t. t. Dikearchas, Diogeno liudijimu[31], apie juos sako, kad „jie nebuvo nei išminčiai, nei filosofai, o buvo protingi vyrai ir įstatymų leidėjai" – genialūs žmonės. Šitas teiginys prigijo ir laikomas teisingu. Jie gyveno graikams pereinant nuo patriarchalinės karalių valdžios prie įstatymais arba prievarta pagrįstos. Jų išminties šlovę iš dalies sąlygoja tai,

kad jie suvokė esminį praktinį sąmonės aspektą, t. y. savaime ir sau visuotinio dorovingumo sąmonę, ir išreiškė tai pamokomomis ištarmėmis, iš dalies ir civiliniais įstatymais, kuriuos patys ir pradėjo taikyti valstybių gyvenime; iš dalies jie teorinius dalykus suformulavo kaip išminties pilnas sentencijas. Kai kuriuos iš šių posakių galima laikyti ne tik geromis ir giliomis, bet ir filosofinę bei spekuliatyvią prasmę turinčiomis mintimis, nes šioms ištarmėms priskiriama aprėpi visuotinė reikšmė, nors ji iš jų pačių ir neišryškėja. Šie vyrai mokslo, filosofavimo nelaikė svarbiausiu savo tikslu; antai apie Talį aiškiai sakoma, kad jis tik vyresniame amžiuje atsidėjo filosofijai. Dažniausiai jie užsiimdavo politika. Tai buvo praktiški, dalykiški žmonės, bet ne dabartine prasme, kai praktinė veikla būna orientuota į tam tikrą valstybės valdymo, verslo, ekonomikos ir t. t. sritį. Jie gyveno demokratinėse valstybėse ir su visais dalinosi bendrais valstybės valdymo ir tvarkymo rūpesčiais. Jie taip pat nebuvo tokie valstybės veikėjai kaip didžiosios graikų asmenybės – Miltiadas, Temistoklis, Periklis, Demostenas; jie triūsė valstybės labui tokiu metu, kai reikėjo gelbėti, stiprinti, kurti ir įtvirtinti valstybingumą, galima sakyti, sukurti valstybės gyvenimą, bent jau padėti įstatymiško ir stabilaus gyvenimo pagrindą.

Taip darbavosi ypač Talis ir Biantas jonėnų miestuose. Herodotas[32] aprašo juos abu, o apie Talį sako, kad jis dar anksčiau, kol jonėnai tebebuvo laisvi (atrodo, turimas galvoje Kroisas), „ragino jonėnus sudaryti Tėjo polyje buleuterioną (ἓν βουλευτήριον) (mat Tėjas esąs Jonijos viduryje)“, taigi federacinę valstybę su sąjungos sostine, „o kiti poliai turėtų tik tokią reikšmę, kokią dabar turi demai“ (δῆμοι)“. Tačiau šito patarimo jie nepaklausė. Todėl jie susiskaldė, nusilpo ir galop buvo nugalėti. Graikams visuomet buvo sunku atsisakyti savo individualumo. Jonėnai taip pat nepaklausė patarimo, kurį jiems davė priėnietis Biantas; vėliau (kai Harpagas, Kyro karvedys, užkariavęs jonėnus, pastatė juos į sunkią padėtį), kai jie, „nepaisydami nepasisekimų, vis dėl-

to susirinko į Panjoniją", Biantas „siūlė visiems jonėnams susirinkti, plaukti į Sardiniją ir ten įkurti vieną didžiulį visų jonėnų polį. Šitaip išvengę vergijos, gyvendami labai didelėje saloje ir kitas salas valdydami, jie būsią laimingi; o jei liksią Jonijoje, tvirtino jis, daugiau nematysią jie laisvės". Tokiam patarimui pritaria ir Herodotas: „Jeigu jonėnai būtų jo paklausę, tai būtų buvę laimingiausi iš visų helėnų". Tačiau tokie dalykai padaromi tik prievarta, o ne savo noru.

Panaši buvo ir kitų išminčių padėtis. Solonas buvo įstatymų leidėjas Atėnuose ir tuo ypač išgarsėjo. Nedaugeliui pavyko pasiekti tokią aukštą padėtį ir pelnyti įstatymų leidėjo šlovę. Tokia šlove su Solonu dalinasi tik Mozė, Likurgas, Zaleukas, Numa ir t. t. Pasižvalgę po germanų tautas, nerasime asmenų, kuriuos gaubtų tokia – savo tautos įstatymų leidėjo – šlovė. Dabar jau nebegali būti įstatymų leidėjų; įstatyminės normos, teisiniai santykiai naujausiais laikais jau sukurti. Ir nelabai ką bereikia daryti; įstatymų leidėjas, įstatymų leidimo susirinkimas dar gali detalizuoti smulkmenas, kurti labai nereikšmingus šalutinius dalykus. Tai tik atskirybių rinkimas, redagavimas ir tvarkymas. Tačiau ir Solonas bei Likurgas darė ne ką kita, o stengėsi įdėti į sąmonę (kita forma) tai, ką turėjo prieš save ir kuo galėjo remtis, – vienas jonėnų dvasią, kitas – dorėnų būdą; abu bandė įveikti tuo metu vyravusią suirutę ir užkirsti kelią šiai blogybei veiksmingais įstatymais.

Solonas nebuvo tobulas valstybės veikėjas; tai matyti iš jo biografijos. Valstybės santvarka, kuri, matant pačiam Solonui, leido Peisistratui pasiskelbti tiranu, ši santvarka buvo tokia bejėgė ir neorganiška, kad net nevaliojo pasipriešinti – ir dar kokiai valdžiai! – savo nuvertimui, taigi tikėtina, kad ji buvo ydinga. Tai gali pasirodyti keista; juk valstybės santvarka turi būti pajėgi duoti atkirtį tokiems kėslams. Bet pasižiūrėkime atidžiau, ką darė Peisistratas.

Kas buvo tie vadinamieji tiranai, geriausiai paaiškina Solono santykis su Peisistratu. Mes matome, kad, kai tik grai-

kams prireikė tvirtos valstybės santvarkos ir įstatymų, atsirado įstatymų leidėjai ir valstybių valdytojai, kurie uždėjo tautai įstatymus ir pagal juos ją valdė. Įstatymas kaip bendras dalykas individui atrodo prievarta, nes šis neįžiūri jo protingumo ir jo nesupranta; jis mato tik dabar esančią prievartą. Iš pradžių taip atrodo visai tautai, vėliau tik kai kuriems žmonėms. Todėl būtina individo atžvilgiu iš pradžių naudoti prievartą, kol jis nesusiprotės ir įstatymas jam netaps jo paties įstatymu, taigi nebebus svetimas. Dauguma įstatymų leidėjų ir valstybės tvarkytojų patys prisiėmė šitą darbą – naudoti prievartą tautos atžvilgiu – ir tapo jos tiranais. O tose valstybėse, kur jie patys to nedarė, tai turėjo padaryti kiti individai, nes tas dalykas yra būtinas.

Mes matome, kad Solonas, kuriam draugai patarė paimti valdžią, „nes pati tauta norėtų, kad jis būtų tiranu"[33], patarimo nepaklausė ir mėgino sukliudyti Peisistratui, įtaręs jį tokiais ketinimais. Kai tik jis pastebėjo tokį Peisistrato kėslą, jis atėjo apsitaisęs šarvais ir su skydu į tautos susirinkimą, o tai jau tada buvo neįprasta[34], „ir pranešė tautai apie Peisistrato sumanymą. Jis pasakė: „Atėniečiai! Aš esu išmintingesnis už vienus ir drąsesnis už kitus: esu išmintingesnis už tuos, kurie nemato Peisistrato apgaulės, ir drąsesnis už tuos, kurie tą apgaulę mato, bet iš baimės tyli"[35]. Kai jam nieko nepavyko padaryti, jis paliko Atėnus[36]. Pasak Diogeno Laertijo[37], Peisistratas, Solonui išvykus, net parašė jam pagarbų laišką (kurį Diogenas mums pateikia), kvietė jį sugrįžti į Atėnus ir gyventi pas jį kaip laisvam piliečiui: „Nei aš vienintelis iš visų graikų užgrobiau tirano valdžią, nei paėmiau ją kaip kažką, kas man nepriklauso; juk aš esu iš Kodro giminės. Taigi aš tik susigrąžinau tai, ką atėniečiai prisiekė išsaugosią Kodrui ir jo giminei, bet paskui atėmė. Be to, aš nedarau nieko neteisėta dievų ir žmonių atžvilgiu, ir kaip tu uždėjai atėniečiams įstatymus, taip aš stengiuosi (ἐπιτροπῶ), kad jie nepažeistų piliečių gyvenimo (πολιτεύειν)" (jo sūnus Hipijas darė tą pat). „Ir

šita padėtis išsaugoma geriau, negu esant tautos valdymui, nes aš niekam neleidžiu neteisėtai elgtis (ὑβρίζειν), ir aš kaip tiranas nieko neimu sau daugiau (πλεῖόν τι φέρομαι), tik pagarbą ir garbę bei nustatytas dovanas" (pajamas, τὰ ῥητὰ γέρα), „taip kaip anksčiau jos būdavo dovanojamos karaliams. Kiekvienas atėnietis atiduoda dešimtąją dalį savo įplaukų ne man, bet viešojo aukojimo išlaidoms ir bendriesiems reikalams, taip pat atsargų karo atvejui kaupimui. Aš nepykstu ant tavęs, kad tu atskleidei mano kėslą. Juk tu tai padarei veikiau iš meilės tautai, o ne iš neapykantos man; ir kad tu tada dar nežinojai, kaip aš valdysiu. Jeigu tu būtum žinojęs, tas valdymas tau būtų patikęs ir tu nebūtum pabėgęs" ir t. t. Atsakydamas jam, Solonas rašė[38], kad jis „nejaučia pykčio Peisistratui ir turi jį pavadinti geriausiu iš visų tiranų. Tačiau sugrįžti jam nedera. Kadangi jis teisių lygybę padarė atėniečių santvarkos esme ir pats atmetė tiraniją, tai savo sugrįžimu jis pritartų tam, ką Peisistratas daro."

Peisistrato valdžia pripratino atėniečius prie Solono įstatymų ir pavertė juos papročiu; taigi, pasibaigus šitam pratinimui, virš žmonių esanti valdžia pasidarė nebereikalinga, Peisistrato sūnūs buvo išvyti iš Atėnų, ir tik dabar Solono sukurta santvarka galėjo pasiremti pati savimi. Taigi Solonas sukūrė gerus įstatymus, tačiau kitas dalykas yra šitas įstatymines nuostatas paversti įpročiu, papročiu, pačios tautos gyvenimu.

Tai, ką Solonas ir Peisistratas darė skyrium, viename asmenyje sujungė Periandras Korinte ir Pitakas Mitilėnėje.

Mes užtektinai pripasakojome apie išorinį septynių išminčių gyvenimą. Tačiau jie garsūs ir savo posakių, kurie mums išliko, išmintimi; deja, jie neretai mums atrodo labai paviršutiniški ir banalūs. Taip yra todėl, kad mūsų refleksijai bendrieji teiginiai yra visiškai įprasti; todėl ir Saliamono sentencijos dažnai mums skamba paviršutiniškai ir kasdieniškai. Tačiau visai kas kita yra tokią bendrybę pirmą kartą

suvokti ir pateikti bendrybės forma. Solonui priskiriama daug dvieilių, kurie mus pasiekė; jie yra tokio pobūdžio, kad glaustai išreiškia visiškai bendras priedermes dievams, šeimai, tėvynei. Pasak Diogeno[39], Solonui priklauso posakiai: „Įstatymai yra tarsi voratinklis: maži į jį įkliūva, dideli jį suardo", „Kalba yra veiksmo vaizdas" ir t. t. Tokie teiginiai yra ne filosofija, o bendri samprotavimai, dorovinių priedermių nuorodos, maksimos, esminės apibrėžtys. Taigi tokios yra jų išminties ištarmės; kai kurios iš jų nereikšmingos, o kai kurios atrodo nereikšmingesnės negu iš tikrųjų yra. Pavyzdžiui, Chilonas sako: „Laiduok už ką nors, ir gali laukti nuostolių" (ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα). Viena vertus, tai visiškai paprasta gyvenimiškosios išminties taisyklė; antra vertus, šitam teiginiui skeptikai suteikė daug aukštesnę bendresnę reikšmę, kurią, tikėtina, jam teikė ir Chilonas. Ši reikšmė yra tokia: „Surišk save su kokiu nors konkrečiu dalyku, ir tu pakliūsi į bėdą". Skeptikai pateikė šį teiginį pagal save, tarsi jis būtų pilnas skepticizmo; skeptikų principas yra toks: visi baigtiniai, apibrėžti dalykai yra savaime ir sau, tai tik regimybė, tai, kas nepastovu ir netvaru. Kleobulas sako: μέτρον ἄριστον, kitas: μηδὲν ἄγαν; šie posakiai irgi turi bendrą prasmę. Platono πέρας, saikas, yra geriau negu ἄπειρον; tai, kas apibrėžta, yra geriausia; tai, kas pats save apibrėžia, yra geriau negu tai, kas neapibrėžta. Todėl saikas yra aukščiausia būties apibrėžtis.

Viena pačių garsiausių yra Solono sentencija, kurią jis pasakė pokalbyje su Kroisu; apie šį pokalbį savo papratimu smulkiai pasakoja Herodotas[40]. Solonas pasako mintį, kad kol žmogus „nemirė, susilaikyk ir tokio dar nevadink laimingu". Šis pasakojimas įdomus tuo, kad leidžia mums geriau suprasti Solono laikų graikų refleksijos požiūrį. Mes matome, kad laimė vertinama kaip aukščiausias siektinas tikslas, kaip žmogaus paskirtis; ikikantinėje filosofijoje moralė – kaip eudaimonizmas – buvo grindžiama laimės apibrėžtimi. Solonas savo pokalbyje pakyla virš juslumo, virš to, kas ma-

lonu, kas juslei leidžia mėgautis. Į klausimą, kas yra laimė ir kaip ją vertina refleksija, mes turėsime atsakyti, kad, šiaip ar taip, ji glūdi individo pasitenkinime, ir visai nesvarbu, kas jį sukelia – išorinis ar vidinis (fizinis ar dvasinis) malonumas, priemones gali pasirinkti pats žmogus. Bet iš šios laimės sampratos aiškėja dar ir tai, kad nereikia vaikytis kiekvieno juslinio, tiesioginio malonumo, nes laimė yra visos būsenos refleksija; taip, joje glūdi malonumo, pasitenkinimo principas, bet principas yra visuma, kuri turi nustelbti visus atskirus dalykus. Eudaimonizmui laimė reiškia būseną visam gyvenimui, ir jis remiasi malonumų visybe. Ši visybė yra kažkas visuotina, taisyklė atskiriems malonumams, nurodanti, kad nereikia pasiduoti akimirkai, o reikia riboti geismus ir neišleisti iš akių bendro mastelio. Jeigu eudaimonizmą palyginsime su indų filosofija, tai pamatysime, kad jis yra jos priešingybė. Indų filosofijoje žmogaus paskirtis yra išvaduoti sielą iš kūniškumo, kad siela nuo visko abstrahuotųsi ir paprasčiausiai būtų savyje. Graikų filosofija šiuo atžvilgiu teigia priešingai; joje irgi kalbama apie sielos pasitenkinimą, bet šio turi būti siekiama ne bėgant, ne abstrahuojantis, ne pasitraukiant į save; tai pasitenkinimas, kuris įgyjamas būnant dabartyje, – konkretus pasitenkinimas paisant aplinkybių. Refleksijos pakopa, kurią matome tokioje laimėje, yra viduryje tarp grynų geismų ir kito kraštutinumo – teisės kaip teisės ir pareigos kaip pareigos. Šios laimės turinys yra subjekto malonumas, jo pasitenkinimas, bet pasitenkinimas visuotiniu būdu, kai atskirų malonumų nebelieka; taigi tokioje laimėje jau glūdi visuotinybės forma, bet visuotinybė dar nepasirodo pati sau. Visa tai išplaukia iš Kroiso pokalbio su Solonu. Žmogus kaip mąstanti būtybė siekia ne tik patirti dabartinį malonumą, bet ir įgyti priemonių būsimiems malonumams. Kroisas rodo jam šitas priemones, bet Solonas nė negalvoja teigiamai atsakyti į Kroiso klausimą, ar jis, Kroisas, esąs laimingas. Pasak Solono, kad ką nors galėtum pavadinti laimingu, iš pradžių turi sulauk-

ti jo mirties, nes laimė yra būsena iki gyvenimo pabaigos, svarbu netgi tai, kad žmogus ramiai numirtų ir jo mirtis derėtų su aukščiausia žmogaus paskirtimi. Kadangi Kroisas dar gyvas, Solonas negalįs jo vadinti laimingu. Ir tolesnis pasakojimas apie Kroisą patvirtina, kad jokia laikina būsena neverta laimės vardo. Šis pamokomas pasakojimas gerai apibūdina to meto refleksijos požiūrį.

Nagrinėdami graikų filosofiją, turime skirti joje tris pagrindinius periodus: 1) nuo Talio iki Aristotelio; 2) graikų filosofija romėnų pasaulyje; 3) neoplatonikų filosofija.

1. Mes pradedame nuo minties, visiškai abstrakčios minties, turinčios gamtinę arba juslinę formą, ir einame toliau iki apibrėžtos idėjos. Šitas periodas yra filosofuojančios minties pradžia, jos susiformavimas ir išsiplėtojimas iki mokslo paties savyje visybės. Tai Aristotelio filosofija; ji suvienija tai, kas buvo iki jos. Platonas irgi vienijo ligi tol buvusią filosofiją, bet nenuosekliai, nes jo požiūris yra idėja apskritai. Neoplatonikai buvo vadinami eklektikais, bet Platonas irgi vienijo; neoplatonikai nebuvo eklektikai, jie suvokė visų tų filosofijų būtinumą ir tiesą.

2. Pagaliau buvo prieita prie konkrečios idėjos; ši idėja dabar pasirodo kaip priešybėmis save formuojanti ir realizuojanti. Antrasis periodas yra mokslo suirimas į atskiras sistemas. Vaizdinių apie pasaulį visuma pajungiama vienašališkam principui; kiekviena pusė, kaip kitos pusės priešybė, išsiplėtoja į visybę. Tokios yra stoicizmo ir epikūrizmo filosofinės sistemos; skepticizmas iš jų dogmatizmo išplėtoja negatyvųjį momentą. Kitos filosofijos išnyksta.

3. Trečiasis periodas yra teigimas, prieštaravimo sugrąžinimas į tam tikrą idealų minties pasaulį, į Dievo pasaulį, kuris yra į visybę išsivysčiusi idėja; jame nesama subjektyvumo, begalinės būties sau.

Pirmas skyrius

PIRMAS PERIODAS: NUO TALIO IKI ARISTOTELIO

Pirmąjį periodą mes savo ruožtu dalijame į tris tarpsnius.

1. Pirmas tarpsnis tęsiasi nuo Talio iki Anaksagoro – nuo abstrakčios minties, kuri yra tiesiogiai apibrėžta, iki pačios save apibrėžiančios minties. Čia pradedama nuo absoliutumo, nuo paprastumo, po to pasirodo pirmosios apibrėžtys, tai bandymai apibrėžti ir apibrėžimo būdai iki Anaksagoro. Jis tiesą apibrėžė kaip νοῦς, kaip judinančią mintį; mintis jau nėra tam tikru būdu apibrėžta, o yra pati save apibrėžianti mintis.

2. Antras tarpsnis – tai sofistai, Sokratas ir sokratikai. Dabar pati save apibrėžianti mintis suprantama kaip dabar esanti, kaip konkreti manyje. Tai subjektyvumo principas, nors dar ne begalinio subjektyvumo, nes mąstymas pasirodo iš dalies kaip abstraktus principas, iš dalies kaip atsitiktinis subjektyvumas.

3. Trečias tarpsnis – tai Platonas ir Aristotelis – graikų mokslas, kur objektyvi mintis, idėja formuoja save kaip visumą. Platonui konkreti, save savyje apibrėžianti mintis dar yra abstrakti idėja, esanti tik visuotinybės forma; Aristotelis idėją supranta kaip jos savęs pačios apibrėžimą veiklumo, veiklos apibrėžtyje.

Pirmas skirsnis

PIRMAS TARPSNIS: NUO TALIO IKI ANAKSAGORO

Kadangi iš šitos epochos mus pasiekė tik liudijimai ir fragmentai, mums teks kalbėti apie šaltinius.

1. Pirmasis šaltinis yra Platonas, jis dažnai mini senuosius filosofus. Kadangi jis konkrečiais tos pačios idėjos mo-

mentais pavertė tas filosofijas, kurios anksčiau tarpusavyje ne itin skyrėsi, nes jų sąvoka suprantama ganėtinai konkrečiai, tai dažnai atrodo, kad Platono filosofija yra senųjų filosofų mokymo labiau išvystytas dėstymas, kurį nesunkiai galima palaikyti plagiatu. Platonas išleido daug pinigų senųjų filosofų raštams įsigyti, tad, turint galvoje, kad jis juos nuodugniai studijavo, jo pateikiamos citatos yra labai svarbios. Tačiau savo raštuose jis pats niekada nekalba kaip mokytojas, jo dialoguose visuomet filosofuoja kiti asmenys, todėl jo kūriniuose negalima atskirti, kas istorijos požiūriu yra pačių veikėjų, o ką Platonas pats prikūrė ir pateikė kaip jų mintis. Antai „Parmenide" pateikiama elėjiečių filosofija, bet tolesnis to mokymo išplėtojimas yra jo paties.

2. Aristotelis yra turtingiausias šaltinis. Jis specialiai ir nuodugniai studijavo senuosius filosofus ir ypač savo „Metafizikos" pradžioje (dažnai ir kituose veikaluose) iš eilės aptarė juos istorijos požiūriu. Jis yra ir filosofiškas, ir moksliškas; juo galima pasitikėti. Graikų filosofijos supratimui bus geriausia, jei perskaitysime pirmąją jo „Metafizikos" knygą. Nors įžvalgumas, norintis būti mokslingu, ir stoja prieš Aristotelį, teigdamas, kad šis neteisingai suprato Platoną, vis dėlto jam galima atsakyti, kad Aristotelis pats bendravo su Platonu, todėl, žinant jo gilų protą, galima manyti, kad niekas nepažinojo Platono geriau už jį.

3. Ciceronas irgi gali ateiti į galvą, bet jis yra drumstesnis šaltinis, nors ir duoda daug žinių; kadangi jam apskritai trūksta filosofinio požiūrio, jis filosofiją suprato veikiau istoriškai. Atrodo, jis pats šaltinių nestudijavo ir pats prisipažįsta, kad, pavyzdžiui, Herakleito nesupranta; kadangi jo šita sena ir gili filosofija nedomino, tai jis ir nenorėjo vargti ir ją atidžiai studijuoti. Jis pateikia žinių daugiausia apie naujuosius filosofus – stoikus, epikūrininkus, naująją Akademiją, peripatetikus. Į senovę jis žiūrėjo šių filosofų akimis ir apskritai per samprotavimo, o ne spekuliacijos prizmę.

4. Sekstas Empirikas, vėlyvasis skeptikas, svarbus savo veikalais *Hypotyposes Pyrrhoniae* ir *Adversus mathematicos*. Kadangi jis kaip skeptikas iš dalies kovoja su dogminėmis filosofijomis, iš dalies remiasi kitais filosofais kaip liudytojais skepticizmo naudai (todėl didesnę jo raštų dalį užima teiginiai iš kitų filosofų mokymų), tai jis šiuo požiūriu yra turtingiausias senovės filosofijos istorijos šaltinis. Jis išsaugojo mums daug vertingų fragmentų.

5. Diogenas Laertijas. Jo knyga (*De vitis etc. philosophorum* lib. X, ed. Meibom. c. notis Menagii Amstel. 1692) yra svarbi kompiliacija; liudytojus savo knygoje jis pateikia dažnai gan nekritiškai. Nepasakytume, kad jis būtų pasižymėjęs filosofiniu protu. Jis tenkinasi lėkštais blogais anekdotais. Tačiau iš jo sužinome apie filosofų gyvenimą, o kai kada ir jų filosofemų.

6. Simplikijus, vėlyviausias graikas iš Kilikijos, gyvenęs Justiniano laikais, VI a. viduryje, yra mokyčiausias ir įžvalgiausias iš graikiškųjų Aristotelio komentatorių. Dauguma jo veikalų dar neišspausdinti; jis nusipelno mūsų dėkingumo.

Daugiau aš nenoriu vardyti šaltinių, juos be vargo galima rasti kiekviename vadovėlyje. Nagrinėjant graikų filosofiją, paprastai buvo laikomasi tokios tvarkos, kuri – bendru įsitikinimu – atskleidžianti išorinį ryšį, ir tada aiškiai matyti, kad vienas filosofas buvęs kito filosofo mokytojas; šio ryšio pradžia laikytinas, viena vertus, Talis, antra vertus, Pitagoras. Tačiau šitas sąryšis iš dalies nenuoseklus, o iš dalies tik išorinis. Filosofinių sektų, taip pat ir filosofų, kurie priskiriami vienai sistemai, eilė – pirmasis joje yra Talis – laiko ir dvasios bėgyje plačiai išsišakoja ir atsyja viena nuo kitos. Tačiau iš tikrųjų nerasime nė vienos eilės, kuri būtų visiškai izoliuota (net jeigu ji būtų minėto išorinio mokytojo ir mokinio ryšio eilė, nors ji iš tikrųjų tokia nėra); dvasios tvarka yra visai kita. Minėtos eilės susipina ir dvasios, ir tam tikro turinio požiūriu.

Pirmiausia mes pamatome Talį iš jonėnų tautos, kuriai priklausė atėniečiai arba iš kurios apskritai kilę visi Mažosios Azijos jonėnai. Jonėnų gentis iš pradžių pasirodo Peloponese, bet, atrodo, ji iš ten išstumiama; nežinoma, kokios gentys jai priklausė, mat kiti jonėnai ir net patys atėniečiai šio vardo atsisakė[41]. Pasak Tukidido[42], jonėnų kolonijas Mažojoje Azijoje apskritai įkūrė daugiausia atėniečiai. Graikų gyvenimas judriausias Mažosios Azijos pakrantėje ir graikų salose, po to vakaruose, graikų Italijoje (Didžiojoje Graikijoje); mes matome, kad šiose tautose dėl vidinės politinės veiklos ir susidūrimo su svetimomis tautomis pradeda megztis įvairūs santykiai; jie naikina graikų ribotumą ir iškelia virš jų visuotinybės sampratą. Tie du taškai – Jonija ir Didžioji Graikija – yra vietovės, kuriose išsiskleidžia pirmasis filosofijos istorijos tarpsnis, tik jo pabaigoje filosofija atkeliauja į tikrąją Graikiją ir ten įsikuria. Šie taškai buvo ankstyvosios prekybos ir ankstyvojo švietimo vieta; tikroji Graikija šiais atžvilgiais iškilo vėliau.

Būtina pastebėti, kad ši filosofija augdama skyrėsi į dvi puses – į rytus ir vakarus; viena jos dalis yra Mažosios Azijos filosofai, kita – vakarų, Italijos graikų filosofai. Geografijos požiūriu filosofija pasidalija į jonėniškąją ir itališkąją filosofiją; šių filosofijų pobūdis (turinys) atitinka geografinių skirtumų pobūdį. Mažosios Azijos pusėje, iš dalies ir salose, gyveno Talis, Anaksimandras, Anaksimenas, Herakleitas, Leukipas, Demokritas, Anaksagoras, Diogenas Kretietis. Kitoje pusėje, Italijoje, gyveno Pitagoras Samietis, Ksenofanas, Parmenidas, Zenonas, Empedoklis; daug sofistų irgi gyveno Italijoje. Tik Anaksagoras persikėlė į Atėnus; taigi mokslas nuo abiejų kraštų persimeta į vidurį ir paverčia Atėnus savo būstine. Toks yra geografinis skirtumas; kitas yra minties perteikimo skirtumas. Rytuose vyrauja juslinė, materialioji pusė; vakaruose persveria mintis, čia minties forma pasidaro principu. Pirmieji filosofai, atsigręžę į Rytų kraštus, absoliutumą įžvelgė tam tikrame gamtiniame apibrėžtume;

čia nerasime absoliutumo realios apibrėžties. Italijos pusėje kalbama apie absoliutumo idealią apibrėžtį. Čia apsieinama su šiomis apibrėžtimis. Empedoklis, gyvenęs Sicilijoje, laikytinas gamtos filosofu; Gorgijas, sofistas iš Sicilijos, palaiko filosofijos idealiąją pusę.

Mes turime smulkiau išnagrinėti 1) jonėnus: Talį, Anaksimandrą, Anaksimeną; 2) Pitagorą ir jo mokinius; 3) elėjiečius: Ksenofaną, Parmenidą ir t. t.; 4) Herakleitą; 5) Empedoklį, Leukipą ir Demokritą; 6) Anaksagorą.

Ir šitoje filosofijoje turime įžvelgti pažangą ir ją parodyti. Pirmąsias visiškai abstrakčias apibrėžtis randame Talio ir kitų jonėnų filosofijoje; visuotinybę jie suvokė gamtinio apibrėžtumo forma – kaip vandenį, kaip orą. Šios filosofijos pažanga reiškėsi tuo, kad šių grynai netarpiškų gamtinių apibrėžčių atsisakoma. Tai matome pitagorininkų mokyme; jie sako, kad daiktų substancija, esmė yra skaičius. Skaičius nėra juslinis, bet nėra ir grynoji mintis, taigi jis yra nejuslinis juslumas. Vienis yra apibrėžties forma, bet skaičiuose 1, 2, 3 ir t. t. jis jau suyra; taip apibrėžtis to, kas yra savaime ir sau, artėja prie konkretybės. Elėjiečių mokykloje mintis galingai, visai atsiplėšia nuo juslinės formos ir nuo skaičiaus formos, taigi pasirodo grynoji mintis. Kaip tik nuo elėjiečių prasideda dialektinis mąstymo judėjimas, neigiantis apibrėžtumą, kad būtų parodyta, jog tai, kas tikra, yra ne daugis, o vienis. Herakleitas teigė, kad absoliutumas – tai pats šitas procesas, kurį elėjiečiai suvokė kaip subjektyvų procesą. Jis priėjo prie objektyvios sąmonės; absoliutumas yra tai, kas judina, kas keičia. Priešingai, Empedoklis, Leukipas ir Demokritas veikiau priėjo prie kito kraštutinumo – paprasto, materialaus, nejudančio prado, proceso substrato, nes judėjimas, procesas skiriasi nuo to substrato. Anaksagoras esmę įžvelgė pačioje judinančioje, save pačią apibrėžiančioje mintyje; tai yra didžiulis žingsnis į priekį.

A. JONĖNŲ FILOSOFIJA

Šiuo atveju mes turime reikalą su senąja jonėnų filosofija. Mes ją norime išdėstyti kuo trumpiau, ir tai visai nesunku, nes mintys joje labai abstrakčios ir sausos. Išskyrus Talį, Anaksimandrą, Anaksimeną, kiti filosofai svarbūs tik literatūros požiūriu. Iš visos senosios jonėnų filosofijos mums išliko vos pustuzinis fragmentų, taigi juos studijuoti ne taip jau sunku. Tiesa, mokytumui daugiausia naudos duoda senovė, nes lengviausia būti mokytam tada, kai kokį nors dalyką mažiausiai išmanai.

1. Talis

Nuo Talio iš tikrųjų prasideda filosofijos istorija. Talis *gyveno* tuo metu, kai jonėnų miestai buvo pavergti Kroiso. Žlugus Kroisui (58-osios olimpiados pirmieji metai; 548 m. pr. Kr.), nušvito išsilaisvinimo viltis, bet daugumą miestų nukariavo persai. Po šios nelaimės Talis gyveno dar kelerius metų. Jis buvo miletietis, jo šeima buvo kilusi iš finikiečių Telidų giminės[43]. Labiausiai tikėtinais duomenimis, jis gimė 35-osios olimpiados pirmaisiais metais (640 m. pr. Kr.)[44]; kitais duomenimis – po kelių olimpiadų (38 ol.; 629 m. pr. Kr.).

Talis, kaip valstybės vyras, gyveno tai pas Kroisą, tai Milete. Herodotas jį dažnai mini. Jis sako[45], kad, pasak graikų, kai Kroisas traukė karan su Kyru ir buvo priverstas sustoti prie Halio upės, Talis, lydėjęs šią kariuomenę, nukreipė upę pusmėnulio formos grioviu, kurį liepė iškasti už stovyklos, ir tada upę buvo galima perbristi. Apie jo santykį su tėvyne dar pasakojama, kad jis atkalbėjęs miletiečius nuo sąjungos su Kroisu, kai šis pradėjo karą su Kyru. Todėl Kroisui pralaimėjus, kai kitas jonėnų valstybes pavergė persai, tik vieni miletiečiai buvo palikti ramybėje[46].

Be to, apie jį pasakojama, kad jis anksti pasitraukė nuo valstybės reikalų ir užsiėmė tik mokslu[47].

Pasakojama, kad jis vykęs į Finikiją, bet tai grindžiama nepatikimais gandais[48]. Tačiau, atrodo, neabejotina, kad jis senatvėje lankėsi Egipte[49]. Ten jis mokęsis daugiausia geometrijos[50], tačiau ne kažin ko išmokęs, jeigu spręsime pagal pasakojimą, kurį pateikia Diogenas[51], remdamasis kažkokiu Jeronimu: esą kaip tik Talis išmokęs egiptiečius išmatuoti jų piramidžių aukštį pagal jų šešėlius, pasiremiant tuo, koks yra žmogaus ūgio ir jo šešėlio santykis. Gaunama proporcija: kaip žmogaus šešėlis santykiuoja su žmogaus ūgiu, taip piramidės šešėlis santykiuoja su piramidės aukščiu. Jeigu egiptiečiams tai buvo naujiena, tai jie teorinės geometrijos srityje buvo labai atsilikę. Be to, Herodotas[52] pasakoja, kad Talis iš anksto buvo nusakęs Saulės užtemimą, kuris įvykęs kaip tik mūšio tarp medų ir lidų dieną. Dar esama kai kurių kitų duomenų bei anekdotų apie jo astronomijos žinias ir užsiėmimą ja[53]: „Esą jis, pakėlęs akis į žvaigždes ir į jas bežiūrėdamas įkritęs į duobę, ir dėl to žmonės juokęsi iš jo – kaip jis galįs žinoti, kas vyksta danguje, jei nematąs, kas jam po kojomis." Ir tikrai, žmonės juokiasi iš tokių dalykų ir naudojasi tuo pranašumu, kad filosofai jiems negali atsakyti tuo pačiu. Jie nesupranta, kad filosofai juokiasi iš jų, tų, kurie, suprantama, negali įkristi į duobę, nes jau tūno joje ir nesugeba pažvelgti aukštyn. Taip pat jis parodęs, kad išminčius, jei tik norėtų, galėtų pralobti[54]. Svarbiau yra tai, kad jis nustatė, jog Saulės metai turi 365 dienas. Anekdotą apie auksinį trikojį, kuris turėjęs būti įteiktas išmintingiausiajam, Diogenas[55] pasakoja kaip labai reikšmingą ir pateikia visus jo variantus: šis trikojis buvęs įteiktas Taliui (ar Biantui), šis atidavęs jį kažkam kitam; taip trikojis apsukęs ratą, kol vėl sugrįžęs pas Talį; Talis (o gal Solonas) nusprendęs, kad išmintingiausias yra Apolonas, ir trikojį nusiuntęs į Didimus (ar Delfus). Talis mirė būdamas 78 ar 90 metų amžiaus 58-ąją olimpiadą[56], pasak Tennemanno[57], – 59-osios olimpia-

dos antraisiais metais (543 m. pr. Kr.), tais metais, kai Pitagoras atvyko į Krotoną; pasakojama[58], jis miręs stebėdamas varžybas nuo karščio ir troškulio.

Kalbant apie jo *filosofiją*, visi sutartinai Talį laiko pirmuoju gamtos filosofu. Deja, mūsų žinios menkokos, bet atrodo, kad mes žinome apie šią filosofiją beveik viską. Tolesnį filosofinį jo minčių įsisąmoninimą ir išplėtojimą teiginiais, kurie iš šios filosofijos plaukia, randame vėlesnių filosofų mokymuose; jie juos priskiria Taliui. Deja, neišliko dauguma kitų jo minčių, tačiau reikia pasakyti, kad jos nebuvo iš tikrųjų spekuliatyvios. Pavyzdžiui, Herodotas[59] pasakoja, kad Talis Nilo potvynį susiejo su prieš jo tėkmę pučiančiu pasatiniu vėju, kuris gena vandenį atgal. Tokios mintys nėra filosofinės. Iš filosofijos yra žinoma, kokia raidos galimybė glūdėjo jo spekuliatyviojoje idėjoje, bet, kaip sakyta, tos pačios idėjos raidos dar nebuvo. Plėtodamasi toliau, filosofija gražiai išsiskleidė mokymais vėlesnių filosofų, kurie pasižymėjo kaip tik šituo apibrėžtumu, todėl, tiesą sakant, mums niekas ir nepražuvo. Jo filosofija yra kaip nesusiformavusi sistema ne todėl, kad apie ją trūksta žinių, o todėl, kad pirmoji filosofija dar negalėjo būti sistema.

Mes neturime jokių Talio veikalų ir nežinome, ar jis apskritai juos rašė. Diogenas Laertijas[60] mini poemą apie astronomiją (200 eilučių) ir vieną kitą posakį, pavyzdžiui: „Ne žodžių gausa įrodo nuomonės pagrįstumą".

Apie šiuos senuosius filosofus galime sužinoti iš Aristotelio, kuris dažniausiai juos mini visus kartu, neišskirdamas nė vieno. Svarbiausioji vieta[61] čia yra ši: „Daugelis tų, kurie pirmieji pradėjo filosofuoti, manė, kad vienintelė visų daiktų pradžia slypinti materijoje (ἐν ὕλης εἴδει)" (Aristotelis išvardija keturias pirmąsias priežastis: 1) esmę ir formą, 2) materiją ir substratą, 3) judėjimo priežastį, 4) tikslą)[62]: „juk iš jos kilo visa esamybė, iš jos iš pradžių gimstama ir į ją galiausiai nueinama benykstant (εἰς ὃ φθείρεται); ji kaip substancija (οὐσία) pasilieka, tik apibrėžtimis (πάθεσι) keičiasi, –

tai esąs visos esamybės elementas (στοιχεῖον) ir pradas (ἀρχή)." Tai absoliuti pradžių pradžia. „Todėl jie mano, kad niekas negimsta (οὔτε γίγνεσθαι οὐδεν) ir nežūva, nes visą laiką išlieka ta pati medžiaga." Pavyzdžiui, „mes nesakome, kad Sokratas absoliučiai atsiranda, kai tampa gražus arba įkvėptas, ar kad jis žūva, kai praranda šias savybes, nes subjektas (τὸ ὑποκείμενον), Sokratas, išlieka tas pats; ir tai pasakytina apie visa kita. Juk turi būti kažkokia medžiaga, viena, o gal ir daugiau, iš kurios atsiranda kitkas, jai išliekant (ἐξ ὧν γίγνεται τἄλλα σωζομένης ἐκείνης)" – tai reiškia, kad šie pasikeitimai nėra tikra. „Ne visi sutaria dėl šitokio prado skaičiaus ir apibrėžtumo (εἶδος). Talis, tokios filosofijos pradininkas" (ši filosofija tam tikrą materialų dalyką laiko visko, kas egzistuoja, pradu ir substancija), „tvirtina, kad tai – vanduo. Dėl to jis ir skelbė (ἀπεφήνατο), kad žemė esanti ant vandens (ἐφ' ὕδατος)"; taigi vanduo yra ὑποκείμενον, pagrindas. Pasak Senekos[63] aiškinimo, Talis manęs, kad bendroji esmė yra ne tai, kas yra žemės viduje, o veikiau tai, kas ją supa.

Smulkiau nagrinėti šituos pradus jų apibrėžtumo atžvilgiu nebūtina; vienintelis svarbus dalykas yra klausimas, ar teigti, kad pradas yra vanduo, apskritai yra filosofija. Tai mums atrodo ne filosofija, o fizika; bet materialumas turi filosofinę reikšmę. Iš pradžių mes lauktume paaiškinimo, kaip tokie pradai pagrindžiami, kaip įrodoma, kad vanduo yra visa ko substancija, kokiu būdu iš šito prado išvedamos atskiros jo formos. Tačiau šiuo atžvilgiu būtina atminti, kad ypač apie Talį nieko daugiau nežinome, tik jo teiginį, kad vanduo yra visa ko pradas ir dievas; nedaugiau žinome ir apie Anaksimandrą, Anaksimeną bei Diogeną – tik jų nurodytus pradus.

Aristotelis spėja (ἴσως), kodėl Talis nusprendęs, jog kaip tik vanduo yra pradas: „*Galbūt* jis priėjo prie tokios išvados dėl to, kad matė, jog visas maistas yra drėgnas, o ir pats karštis kyla iš vandens ir visi gyviai jo dėka gyvena. O tai,

iš ko kas atsiranda, ir yra visa ko pradžia. Todėl jis padarė tokią išvadą, o taip pat todėl, kad visos sėklos turi drėgną prigimtį, taigi vanduo yra drėgnų daiktų pradas."

Aristotelis tęsia: „Yra ir tokių, kurie mano, kad šitaip samprotavo apie gamtą ir gilios senovės žmonės, gyvenę daug anksčiau už dabartinę kartą ir pirmieji ėmę samprotauti ir apie dievų prigimtį. Jie Okeaną ir Tetiją padarė pirmaisiais tėvais (τῆς γενέ σεως πατέρας), o dievai esą prisiekdavo vandeniu, poetų vadinamu Stiksu (καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ' αὔτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν). Juk tai, kas seniausia, yra labiausiai gerbiama, o labiausiai gerbiama yra priesaika." Priesaika grindžiama absoliučiai tvirtu dalyku.

1. *Esmė kaip tai, kas neturi formos.* Kalbant apie Talio pradą, tai yra pagrindinis dalykas. Labai svarbu pabrėžti, kad tas aplinkybes, kurios Talį atvedė prie minties, jog vanduo yra absoliuti visų daiktų esmė, Aristotelis nurodo pridėdamas žodelį „galbūt"; jis nesako, kad tai yra paties Talio padarytos išvados; pasak Aristotelio, tai veikiau ne išvados, o tai, ką mes vadiname „įrodymu remiantis tikrove" (kad tikrovė atitinka mintį), arba „vandens visuotinybe kaip tikrai esančia." Vėlesnieji autoriai, pavyzdžiui, Pseudoplutarchas[64], tai suprato kaip paties Talio išvadas, daromas iš tikrųjų, o ne pateikiamas kaip spėjimą. Tiedemannas[65] labai teisingai pasakė, kad Plutarchas tą „galbūt" tiesiog praleido. Taigi Plutarchas sako, „kad viskas kyla iš vandens ir vandenyje išnyksta, mano (στοχάζεται) Talis, α) nes, kaip visų gyvių sėkla kaip jų pradas yra drėgna, taigi taip (εἰκός) ir visa kita turi savo pradžią vandenyje; β) nes visi augalai savo maistą ima iš vandens ir todėl duoda vaisius, bet jeigu jiems jo trūksta, nuvysta; γ) nes net Saulės bei žvaigždžių ugnis ir pati visata palaikoma vandens garais". Aristotelis pasitenkina paviršutinišku nurodymu, kad vanduo, šiaip ar taip, visur sutinkamas. Kadangi Plutarchas tai nurodo apibrėžčiau pagrįsdamas išvadas, kad vanduo yra

paprastoji daiktų esmė, tai reikia pažiūrėti, ar daiktai, kiek jie yra paprastosios esmės, yra vanduo. α. Gyvūnas kaip paprastasis tikrumas arba kaip savo tikrumo esmė; neišvystytas tikrumas yra gyvūno sėkla – ji iš tikrųjų yra drėgnos prigimties. β. Kalbant apie augalus, buvo paminėtos augalų maisto medžiagos; jomis galima laikyti vandenį. Bet maistas yra tam tikro daikto būtis tik kaip beformė substancija, kurią individualybė kaip tik ir individualizuoja, suteikdama daiktui formą; šiuo atveju turime reikalą su objektyviu beformiškumu, taip kaip gyvūnas yra subjektyvus beformiškumas. γ. Įsivaizdavimas, kad Saulė, Mėnulis ir visa visata kilo iš drėgmės, kaip kad augalai iš maisto medžiagų, žinia, artimesnis senovės žmonėms, kuriems, kitaip negu mums, Saulė ir Mėnulis dar nebuvo įgiję tokios savarankiškos egzistencijos.

Objektinė esmė, tikrovė turi būti pakelta į save savyje reflektuojančią sąvoką, pati turi teigti save kaip sąvoką (kaip kad jusliniam tikrumui kiekvienas daiktas yra savo atskirybėje). Viso to pradžia yra tai, kad pasaulis teigiamas kaip vanduo – paprasta visuotinybė, apskritai skystumas. Vadinamosios priežastys yra esamosios visuotinybės forma. Mes pripažįstame šitą visuotinę vandens veikmę, todėl vandenį vadiname dar ir elementu; kadangi mes jame matome veikmės visuotinybę, tai mes kartu šio elemento veikimą matome ne visur, nes esti ir kitų elementų. Vandens visuotinybė yra ne juslinė, bet spekuliatyvi. Bet kad vanduo būtų spekuliatyvi visuotinybė, jis turi būti sąvoka, ir juslumas turi būti įveiktas. Skystis pagal savo sąvoką yra gyvybė, ir spekuliatyvus vanduo toks pasirodo ne kaip juslinė tikrovė, o tokį jis pateikia save, kai orientuojasi į dvasią. Juslinė visuotinybė ima prieštarauti sąvokos visuotinybei. Dabar turi būti apibrėžta gamtos esmė, t. y. gamta turi būti išreikšta kaip paprastoji minties esmė. Tačiau paprastoji esmė yra būtent beformė, šitas vanduo yra visuotinybės sąvokos (beformiškumo) ir savo būties prieštara. Juk

vanduo, toks koks jis yra, įgyja apibrėžtumą, formą; mes galime įsivaizduoti pastarąjį dalyką. Vanduo yra apibrėžtas kaip ir kitkas – kaip žemė, oras, ugnis; bet jų atžvilgiu vanduo yra beformiškumo, paprastumo apibrėžtis; juk žemė yra sutelkta, oras – visų kitimų elementas, ugnis – save savyje keičianti. Bet, kaip sąvoka, vanduo pasislepia nuo mūsų žvilgsnio, jis nebėra daiktas; kai turime reikalą su deguonimi, vandeniliu, dar galima tvirtinti, kad turime reikalą su vandeniu – tai nesunaikinamas vaizduotės daiktiškumas arba materialusis pradas. Objektas α) mums yra sudvejintas ir β) pats savaime. Formoje daiktas nustoja buvęs tai, kas jis yra kaip juslinis daiktas; bet šitoje formoje, jei ji, kaip šiuo atveju, nėra paviršutiniška, daiktas yra sąvokos visuotinybė. Gamtos filosofija turi atsisakyti tokio juslinio būdo. Mes įpratome, kad materija nėra juslinis daiktas; ji yra, ji egzistuoja objektiniu būdu, bet yra ir egzistuoja kaip sąvoka; elektrinė materija, magnetinė materija, priešingai negu jusliniai daiktai, yra beformė.

Senas požiūris, kad iš vandens viskas atsiranda ir kad vandeniu prisiekiama, turi spekuliatyvią reikšmę. Prisiekiama tuo, kas geriausia. Yra žinomas vaizdinys, kad dievai prisiekia Stiksu. Priesaika – tai mano paties kaip objekto absoliutaus įsitikinimo išsakymas. Jei kas nors negali būti įrodyta, t. y. jei nesama įrodymo objektyvaus būdo, jei mano įsitikinimas nėra objektinė tiesa, tai niekas nepadės. Atsiskaitant su kuo nors, tokį įsitikinimą atstoja kvitas aba liudininkas; tada sandėris turi objekto pobūdį, jis yra veiksmas, kurį daugelis matė. Bet jeigu veiksmas yra ne objektas, o tik įsitikinimas, tai tada turi būti prisiekiama, kad tas įsitikinimas yra absoliuti tiesa. Minties esmė, išreikšta objektiniu būdu, jos vidinė būtis, jos tiesa, jos realumas yra vanduo. Sąmonė objekte turi savo tiesą, ir šitas objektas, šita tiesa yra požeminis vanduo; aš išsakau šitą gryną savo paties įsitikinimą kaip objektą – kaip dievą, kaip gryną mintį.

8*

Todėl paprastasis Talio teiginys α) yra filosofija, nes mes čia turime reikalą ne su juslinio vandens ypatingybe, ne su vandeniu, kuris yra greta kitų natūralių elementų ir daiktų, bet su mintimi, kurioje visi tikri daiktai glūdi ir yra išformuoti (aufgelöst), taigi vanduo šiuo atveju suvokiamas kaip visuotinė esmė, ir β) yra gamtos filosofija, nes šita visuotinybė čia apibrėžta kaip realumas, taigi absoliutumas čia yra minties ir būties vienybė.

Vanduo yra pradas, – tai ir yra visa Talio filosofija. Ar tai svarbu, spekuliatyvu? Mes neturėtume užmiršti, kad esame pripratę prie turtingo konkretaus minties pasaulio. Dabar net vaikas girdi, kad Dievas yra vienas, kad jis yra danguje, kad jis nematomas. Bet tokių apibrėžčių tada dar nebuvo; minties pasaulis iš pradžių dar turėjo būti sukurtas, dar nebuvo jokios grynosios vienybės. Žmogus prieš save mato gamtą – vandenį, orą, žvaigždes, dangaus skliautą; tie dalykai apriboja žmogaus vaizduotės horizontą. Nors vaizduotė susikūrė dievus, bet jų turinys irgi gamtinis – saulė, žemė, jūra. Tolesnė raida (pavyzdžiui, Homero vaizdiniai) jokiu būdu negalėjo patenkinti minties. Turėdami galvoje šitą intelektualiojo pasaulio sąmoningumo stoką, mes, šiaip ar taip, esame priversti pripažinti – reikėjo labai drąsios dvasios, kad ji nepabijotų atsigręžti į šią gamtinio pasaulio esaties pilnatvę ir šią redukuotų į paprastą substanciją, kuri, kaip tokia, būtų tvari. Atskleisti tokią pastovią substanciją, kuri neatsiranda ir neišnyksta (juk ir dievai turi teogoniją, yra veiklūs, įvairiopi ir permainingi), yra drąsu; šita esmė, Talio žodžiais, yra vanduo. Vandenį lengva įsivaizduoti kaip vienį dėl jo neutralumo; be to, vanduo yra materialesnis negu oras.

Talio teiginys, kad vanduo yra absoliutas arba, anot senųjų, pradas, – šis teiginys yra filosofinis, juo prasideda filosofija, nes jame prieinama prie suvokimo, kad vienis yra esmė, tiesa, kad jis yra vienintelė esamybė savaime ir sau. Šis teiginys – tai atsiskyrimas nuo to, kas yra mūsų juslinia-

me suvokime; dabar atsitraukiama nuo šito netarpiško suvokimo. Graikai žiūrėjo į saulę, kalnus, upes ir t. t. kaip į savarankiškas jėgas, garbino jas kaip dievus ir vaizduote pakėlė jas į veiklių, judinančių, sąmoningų, valingų būtybių rangą. Šiuo atveju mes matome fantazijos kūrinius – begalinį, visuotinį sugyvinimą, formų vešėjimą, kuriame nėra paprasčiausios vienybės. Tačiau dabar minėtu teiginiu ši laukinė, begalinė, marga homeriška fantazija sutramdoma – daugiau nebėra neužmatomos daugybės išsikerojusių pradų, visų tų vaizdinių, kad atskiras objektas yra pats sau esantis tikrumas, pati sau ir virš kitų esanti savarankiška galia; šiuo teiginiu nustatoma, kad yra viena visuotinybė, visuotinė esamybė savaime ir sau – paprastas, be vaizduotės regėjimas, mąstymas, kad yra tik viena. Šita visuotinybė kartu santykiauja su ypatingybe, su reiškiniais, su pasaulio egzistavimu.

Pirmasis santykis, išplaukiantis iš to, kas pasakyta, yra tas, kad ypatinga egzistencija nėra savarankiška, nėra tikrumas savaime ir sau, o yra tik to, kas akcidentiška, atmaina. Bet teigiamas santykis čia yra tas, kad iš vienio atsiranda visa kita, kad vienis čia lieka viso kito substancija, kad jis yra atsitiktinė, ypatinga egzistencija, išorinė apibrėžtis, kurios dėka randasi ypatinga egzistencija; taigi kiekviena ypatinga egzistencija yra laikina, t. y. praranda ypatingybės formą ir vėl tampa visuotinybe, vandeniu. Čia filosofiška yra tai, kad vienis yra tikra. Taigi absoliutumo ir baigtinumo perskyra jau padaryta, bet jos nereikia suprasti taip, tarsi vienis stovėtų anapus, o šiapus – baigtinis pasaulis. Dažnai tokie būna įprastiniai vaizdiniai apie Dievą, kai pasauliui priskiriamas tam tikras tvarumas ir kai kartais bandoma įsivaizduoti dvi tikroves, du vienodos vertės pasaulius – juslinį ir antjuslinį. Filosofinis požiūris – tik vienis yra iš tikrųjų tikras (das wahrhaft Wirkliche), tikrumas šiuo atveju turi būti suprastas aukštąja prasme, nes juk kasdieniame gyvenime tikrais dalykais mes vadiname bet ką.

Antrasis santykis yra tas, kad pradas, senųjų filosofų požiūriu, turi tam tikrą apibrėžtą, pirmiausia fizinę formą. Aiškiai matyti, kad vanduo yra elementas, momentas visame kame apskritai, tam tikra visuotinė fizinė jėga; antra vertus, vanduo yra lygiai tokia pati ypatinga egzistencija kaip ir visi kiti gamtiniai daiktai. Mes matome šitą sąmonę, – į ją mus stumia vienybės poreikis – ypatinguose daiktuose atpažinti visuotinybę; bet vanduo juk irgi yra ypatingas daiktas. Tai trūkumas; juk kas turi būti tikras pradas, tas negali turėti vienašalės, ypatingos formos, jau pats skirtumas turi būti visuotinio pobūdžio. Forma turi būti formų visybė; tokia turi būti dvasinio prado veikla ir aukščiausia savimonė, kad forma prasimuštų į absoliučią formą, kad ji taptų dvasiškumo pradu. Šie dalykai glūdi giliau, todėl jie atsiveria vėliau. Tas pradas yra ypatingas pavidalas, ir šitai yra jo nepakankamumas. Perėjimas iš visuotinybės į ypatingybę taip pat yra esminis dalykas, ir jis pasirodo veiklos apibrėžtyje, nes egzistuoja toks poreikis.

2. Kai prieiname prie indiferentumo kaip pirmojo prado, mums iškyla kitas klausimas – šito pirmojo prado apibrėžtis. Kad absoliutumas pats save apibrėžia – tai jau yra konkretesnis dalykas, bet pirmiausia reikia aptarti apskritai apibrėžtį.

Talio vanduo neturi formos. Kaip jis ją įgyja? Pateikiamas būdas (apie tai kalba Aristotelis, bet jis neturi mintyje Talio), kuriuo ypatingos formos atsiranda iš vandens: pasikeitimą sukelia *sutirštėjimas ir suskystėjimas* (πυκνότητι καὶ μανότητι)[66], tiksliau, sutankėjimas ir išretėjimas, didesnis arba mažesnis intensyvumas. Konkrečiau tai pasakoma taip – suskystėjęs vanduo virsta oru, suskystėjęs oras – ugniniu eteriu, sutirštėjęs vanduo – dumblu, paskui žeme. Taigi oras yra pirmojo vandens išgaravimas, eteris – oro išgaravimas, žemė, dumblas – vandens nuosėdos.

Taigi pirmiausia tai, ką čia matome, yra paprastas susidvejinimas, forma, apimanti savąsias priešybes; sąvokoje es-

ti abi šios pusės. Kitas dalykas yra ne sąvoka, o juslinis pasikeitimas; sąmonė aiškiai pamato susidvejinimą.

α. Pirmiausia šioje gamtos filosofijoje matyti apskritai kiekybinis skirtumas. Skirtumas sąvokos atžvilgiu neturi fizikinės reikšmės (įrodymas remiantis tikrove), vidinė siela iš jo visuomet daro kokį nors kitą juslinį dalyką; todėl medžiagai, t. y. jos apibrėžtumui, neturi būti priskirta juslinė reikšmė. Skirtumai turi būti suvokti kaip bendrieji sąvokos skirtumai. Naujųjų laikų fizikai eksperimentavo sutankindami ir išretindami tai, kas jusliškai tapatu; Lavoisier padarė daugybę bandymų, mėgindamas iš vandens gauti žemę. Deguonis ir azotas yra oras, vandenilis irgi, bet mes jo jame nerandame; tai absoliuti formos, apibrėžties kaita – tai visai kitas juslinis daiktas; juslinio tapatumo ieškoma. Apie pradą irgi negalima pasakyti, kad tai yra juslinis daiktas; jeigu aš sakyčiau, kad esmė yra deguonis, tai aš turėčiau jį parodyti.

β. Formos esmiškumas yra kiekybinis tos esmės skirtumas. Tas pat yra naujojoje gamtos filosofijoje. Tačiau tai nėra pačios esmės skirtumas, absoliutusis skirtumas, skirtumas esmėje: skirtumas išsakomas ne esme, o veikiau jį padaro kiti dalykai. Jeigu kas nors teigiama, bet esant kaip indiferentiška, tai jo skirtumą sąlygoja tam tikras kitas dalykas; tai išreiškia kiekybinis, o ne vidinis sąvokos skirtumas.

Vandens sutirštėjimas ir suskystėjimas yra vienintelė formos apibrėžtis, kuri ir yra jo skirtumas. Suskystėjimas ir sutirštėjimas yra išorinė absoliučiojo skirtumo išraiška; prie šio dalyko neverta ilgiau sustoti. Šis skirtumas nėra įdomus, jis visiškai neapibrėžtas, jame niekas neslypi; šis skirtumas nereikšmingas.

3. Taigi forma, aptarta abiem jos požiūriais, nėra forma pati savaime ir sau. Pradas ne kaip esmė, o kaip *forma, absoliučioji sąvoka*, begalinumas, tai, kas kuria, turi būti vienybė; kaip kad dabartis yra paprasta praeities ir ateities vienybė arba mąstymas yra paprasta forma. Apie tai Aristotelis[67] ra-

šo: „Atrodo, Talis, sprendžiant iš to, kas apie jį pasakojama, užsimena, kad siela yra kažkas judraus, mat jis sako, kad akmuo (magnetas) turi sielą, nes jis judina geležį". Diogenas Laertijas[68] čia dar prideda gintarą[69]. Jis iškraipo Aristotelį, nes sako: „Talis priskyrė sielą ir negyviems daiktams" – vadinasi, juose esąs tam tikras daiktas, kurį mes vadiname siela. Tačiau svarbu ne tai, o kas kita – kaip Talis mąstė absoliučiąją formą, ar jis išsakė idėją, kad absoliučioji esmė yra paprastosios esmės ir formos vienybė, ar apskritai sielą. Tiesa, Diogenas tęsia pasakojimą apie Talį: „Pasaulis yra gyvas ir pilnas daimonų"[70], o Plutarchas[71] sako: „Jis vadino Dievą pasaulio intelektu (νοῦν τοῦ κοσμοῦ θεόν)". Tačiau šį teiginį visi senieji autoriai (ypač Aristotelis) sutartinai priskiria tik Anaksagorui; Anaksagoras pirmasis pasakė, kad daiktų pradas yra νοῦς.

Ir ankstesni, ir vėlesni duomenys neduoda pagrindo manyti, kad Talis apibrėžtu būdu įžvelgė formą absoliutume; priešingai, tai neigia visa filosofijos raidos istorija.

Matyti, kad forma, ko gero, glūdėjo esmėje, bet šita vienybė taip ir nebuvo išplėtota. Geriau tarti, kad magnetas turi sielą, negu sakyti, kad jis turi traukos jėgą; juk jėga yra tokio pobūdžio savybė, kuri įsivaizduojama kaip atskiriama nuo materijos, kaip jos predikatas, priešingai, siela yra savijuda, ji tapati materijos prigimčiai. Bet šitas atsitiktinis ir vienišas Talio vaizdinys glaudžiau nesusijęs su jo absoliučia mintimi; jis nieko daugiau neišreiškia, neapibrėžia nieko visuotina.

Iš tikrųjų Talio filosofija glūdi šiuose paprastuose momentuose: α) visa gamta sutraukiama į paprastą esmę, sukūrus jos abstrakciją, β) iškeliama pagrindo sąvoka; pirmu atveju ji pasirodo kaip juslinis paprastumas, antru atveju – kaip mąstymo paprastumas, kaip pradas; tai sąvoka, begalinė sąvoka, kuri neapibrėžiama. Minties esmė yra reali esmė, apibrėžta kaip vanduo; mintis, vandens sąvoka yra tik kiekybinis skirtumas, o ne sąvokos objekto skirtumas.

Tokia yra ribota Talio apibrėžto prado reikšmė. Nedaug patarnauja formos apibrėžčiai Talio filosofijoje ta vieta, kurią randame Cicerono raštuose[72]: „Thales Milesius... aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret." Galimas daiktas, Talis kalbėjo apie Dievą, bet tai, kad jis jį suprato kaip νοῦς, kuris viską sukūrė iš vandens, – tai Ciceronas pridėjo nuo savęs[73]. Tiems, kurie visur nori rasti vaizdinį apie tai, kad Dievas sukūrė pasaulį, tokios vietos teikia didelį malonumą; ir daug buvo ginčytasi dėl to, ar Talį galima priskirti prie filosofų, kurie pripažino Dievo buvimą. Antai Plougnet, Flatt įrodinėjo Talį buvus teistą; kiti manė, kad jis ateistas ar politeistas, nes Talis sakė, kad viskas pilna daimonų. Tačiau mums visai nerūpi, ar Talis tikėjo dar ir į Dievą; juk mes nekalbame apie spėjimą, tikėjimą, tautinę religiją. Mes kalbame tik apie vieną dalyką – filosofinę absoliučiosios esmės apibrėžtį. Jeigu Talis būtų kalbėjęs apie Dievą kaip visų daiktų kūrėją iš ano vandens, tai dėl to mes nieko nebesužinotume apie šitą esmę; mes apie Talį kalbėtume nefilosofiškai. Tai būtų tuščias žodis be savo sąvokos; todėl mes galime klausti tik apie spekuliatyviąją sąvoką. Toks pat bergždžias būtų ir žodis „pasaulinė siela", nes jos būtis Talio filosofijoje nėra išsakyta.

2. Anaksimandras

Anaksimandras irgi buvo miletietis ir Talio draugas[74]. Jo tėvas buvo Praksiadas. Tiksliai nežinoma, kada gimė Anaksimandras; manoma[75], kad tai buvo 42-osios olimpiados tretieji metai (610 m. pr. Kr.), kadangi Diogenas Laertijas, remdamasis Apolodoru, vienu atėniečiu, praneša, kad 58-osios olimpiados antraisiais metais (547 m. pr. Kr.) Anaksimandras buvo 64 metų amžiaus ir netrukus mirė, t. y. apie tą laiką, kai mirė Talis, kuris, jeigu jis mirė devyniasdešimties, turėjo būti vyresnis už Anaksimandrą maždaug 28 metais. Apie

Anaksimandrą pasakojama, kad jis gyveno Same valdant tiranui Polikratui, kur taip pat gyveno Pitagoras ir Anakreontas. Nurodoma, kad jis buvo pirmasis[76], raštu išdėstęs savo filosofines mintis – apie gamtą, žvaigždynus, rutulį ir kitus dalykus; be to, jis padaręs daiktą, panašų į žemėlapį, jame buvo pavaizduota sausumos ir jūros apimtis (περίμετρον); jam priklausą ir kiti matematiniai išradimai, pavyzdžiui, saulės laikrodis, kurį jis įrengė Lakedaimone, kiti instrumentai, kurie rodė Saulės sukimąsi ir apibrėžė lygiadienį, jis taip pat padaręs dangaus skliauto gaublį[77].

Jo filosofinės mintys negausios ir nenuveda į apibrėžtumą. "Jis teigė, kad pradžia ir pirmapradis elementas yra tai, kas neturi ribų" (kas neapibrėžta), „ir nelaikė juo nei oro, nei vandens, nei ko nors kito"[78]. Šito beribio apibrėžčių esti nedaug. α. „Tai yra bet kokio atsiradimo ir išnykimo pradas; iš jo kyla begaliniai pasauliai (dievai) ir vėl jame išnyksta". Tai skamba visai rytietiškai. „Jis mokė, kad priežastis, kodėl tas pradas turi būti laikomas beribiu, esanti ši: nes nepertraukiamam gimdymui niekada negali pritrūkti medžiagos"[79]; „jis viską turi savyje (περιέχειν), viską valdo (κυβερνᾷν) ir yra dieviškas, nemirtingas ir nesibaigiantis (καὶ τοῦτο εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον)"[80]. β. Kaip ir Anaksagoras, jis „teigia, kad iš vienio išsiskiria jame esančios priešybės"[81], tačiau išsiskiria taip, kad, pasak Anaksimandro, nors visa jau glūdi vienyje, bet dar yra neapibrėžta (ἄπειρον); „jo dalys keičiasi, bet jis pats yra nesikeičiantis"[82]. γ. Yra pasakyta: „Jis pagal didumą yra beribis"[83], bet ne pagal skaičių; Anaksimandras nustatė absoliutų beribio tolydumą ir tuo jis skyrėsi nuo Anaksagoro, Empedoklio ir kitų atomistų, kurie nustatė absoliutų jo diskretumą. Aristotelis[84], kalbėdamas apie įvairius dalykus, taip pat kalba apie pradą, kuris nėra nei vanduo, nei oras, bet yra „tankesnis už orą ir retesnis už vandenį". Daug kas šitą apibrėžtį priskyrė Anaksimandrui; galimas daiktas, ji jam ir priklauso.

Kita prado kaip beribio apibrėžtis yra ta, kad absoliučioji esmė traktuojama ne kaip tai, kas paprasta, o kaip negatyvumas, visuotinybė, baigtinumo neigimas. Begalinė visuma yra daugiau negu tai, ką aš išsakyčiau savo teiginiu: pradas yra vienis arba paprastumas. Vertinant materialumo požiūriu, Anaksimandras įveikia vandens elemento atskirybę. Jo objektinis pradas neatrodo materialus, ir jis gali būti laikomas mintimi; bet iš visko aiškėja, kad jis suprato jį ne kaip nors kitaip, o kaip apskritai materiją, kaip visuotinę materiją[85]. Plutarchas priekaištauja Anaksimandrui už tai, kad „jis nepasako, kas (τί) yra tas beribis, ar oras, ar vanduo, ar žemė". Kadangi Anaksimandro pradas yra materialus, Plutarchas jį supranta ir kaip kokybę. „Bet materija negali egzistuoti ir būti tikra (εἶναι ἐνεργείᾳ)" kaip nors kitaip, – ji būtinai turi turėti kokybę. Tačiau kokybė yra laikinas dalykas; materija, apibrėžiama kaip begalinė, yra tas judėjimas, kuris išskleidžia apibrėžtis ir įveikia susidvejinimą. Taip teigiama tikroji begalinė būtis, taip, o ne negatyviu beribiškumu. Tačiau šita visuotinybė, baigtinumo neigimas yra tik mūsų judėjimas. Aprašydamas materiją kaip beribį, Anaksimandras, atrodo, nesakė, kad jos beribiškumas yra šitoks.

Toliau jis sako, kad iš beribio išsiskiria tai, kas yra tos pačios rūšies. Taigi neapibrėžtis yra chaosas, tačiau jame jau glūdi tai, kas apibrėžta, apibrėžtys, tik visiškai sumaišyta. Išsiskyrimas vyksta taip, kad vienarūšiška (das Gleichartige) susijungia, atsiskiria nuo to, kas nevienarūšiška[86]. Tačiau tai skurdžios apibrėžtys, kurioms būdingas tik poreikis pereiti nuo to, kas neapibrėžta, prie to, kas apibrėžta; bet čia tai įvyksta nepatenkinamu būdu.

Jei mėginsime smulkiau aptarti tai, kaip beribis, būdamas susidvejinęs, apibrėžia prieštarą, tai turėsime pripažinti, kad Anaksimandras, kaip ir Talis, rėmėsi kiekybinio sutankėjimo ir išretėjimo skirtumu. Vėlesnieji autoriai išsiskyrimo iš beribio procesą apibūdina kaip atsiradimą: Anaksimandras kil-

dinęs žmogų iš žuvies[87] ir sakęs, kad šis išžengęs iš vandens į krantą. Apie tokį išžengimą kalbama ir naujaisiais laikais. Šiuo žodžiu apibūdinama tik seka, tiesiog forma, o žmonės mano, kad jie taip pasako kažką nepaprasta; tačiau jis tikrai neišreiškia būtinybės, jame neslypi jokia mintis, juo labiau sąvoka.

Tačiau Stobajas[88] vėlesniuose šaltiniuose Anaksimandrui priskiria šilumos (kaip formos suirimo) ir šalčio apibrėžtis, kurias, pasak Aristotelio[89], pirmasis pateikė Parmenidas. Eusebijas[90], remdamasis neišlikusiu Plutarcho veikalu, pateikia iš Anaksimandro kosmogonijos dar geresnių dalykų, bet jie labai neaiškūs ir, matyt, pats Eusebijas jų gerai nesuprato. Tai skamba maždaug taip: „Iš beribio išsiskyrė beribės dangaus sferos ir beribiai pasauliai; bet jų nyktis glūdi juose dėl to, kad jie egzistuoja tik nuolatos išsiskirdami". Kadangi beribis yra esmė, tai išsiskyrimu teigiamas tam tikras skirtumas, t. y. tam tikra apibrėžtis arba ribotumas. „Žemė yra cilindro formos, kurio aukštis yra trečdalis jo pločio. Du amžinai apvaisinantys pradai, šiluma ir šaltis, išsiskyrė atsirandant šitai žemei; po to apie žemę gaubiantį orą susidarė ugninė sfera, kaip žievė apie medį. Kai ši sfera sueižėjo, jos dalys susitelkė tam tikrais ratais; taip atsirado Saulė, Mėnulis ir žvaigždės". Todėl Anaksimandras žvaigždes vadino „ugnies pripildytais rato formos oro krešuliais"[91].

Šita kosmogonija yra lygiai taip pat gera, kaip ir geologinė žemės plutos sutrūkimo hipotezė arba kaip Saulės sprogimas pagal Buffoną, kuris, priešingai, pradeda nuo Saulės ir iš jos, kaip jos šlakus, kildina planetas. Senieji mąstytojai žvaigždynus įkurdino mūsų atmosferoje, o mes juos atribojame nuo Žemės ir Saulę paverčiame Žemės esme bei gimimo vieta, tuo tarpu senovėje jai buvo leidžiama kilti iš Žemės. Mes nukėlėme žvaigždes į tolių tolius ir jos, kaip laimingieji Epikūro dievai, su mumis neturi beveik jokio ryšio. Atsiradimo eigoje Saulė nusileidžia kaip

bendrybė, bet gamtos požiūriu ji yra vėlesnė; žemė yra visybė, saulė – abstrahavimo momentas.

3. Anaksimenas

Dar turime pakalbėti apie Anaksimeną, kuris gimė tarp 55-osios ir 58-osios olimpiadų (560–548 m. pr. Kr.), irgi buvo miletietis, Anaksimandro amžininkas ir draugas. Jis ne itin reikšmingas, ir mes labai mažai apie jį žinome. Diogenas Laertijas[92] apie jį kalba nesuprantamai ir prieštaringai: „Pasak Apolodoro, jis gimė 63-iąją olimpiadą, o mirė tais metais, kai buvo paimti Sardai" (Kyro, 58 ol.).

„Jis kalbėjo paprasta ir saikinga jonėnų tarme" (Κέχρηταί τε γλώσσῃ Ἰάδι ἁπλῇ καὶ ἀπερίττῳ).

Vietoj neapibrėžtos Anaksimandro materijos jis vėl iškėlė apibrėžtą gamtinę stichiją (Naturelement) (absoliutumą realia forma) ir Talio vandenį pakeitė oru. Jis turbūt manė, kad materija būtinai turi turėti juslinę būtį; oras šiuo atveju pranašesnis tuo, kad yra labiau beformis. Jis ne toks kūniškas kaip vanduo; mes jo nematome, o tik juntame jo judėjimą. „Iš jo viskas kyla, į jį vėl viskas sugrįžta"[93]. Anaksimenas apibrėžė jį ir kaip beribį[94]. Pasak Diogeno Laertijo, „pradas yra oras *ir* beribis"[95], tarsi būtų du pradai. Tik Simplikijus[96] aiškiai sako, „kad jis, kaip ir Anaksimandras, kalba tą patį, ką ir anas, būtent, kad pradinė esmė yra viena ir beribė gamta, tačiau priešingai negu Anaksimandras, kuris sako, kad ji neapibrėžta, jis ją laiko apibrėžta ir vadina ją oru", kurį jis, matyt, suvokė kaip tai, kas panašu į sielą. Plutarchas tiksliau apibūdina Anaksimeno vaizdinius, kaip iš oro (vėlesni filosofai jį vadino eteriu) viskas atsiranda ir jame išnyksta: „Kaip mūsų siela, kuri yra oras, mus laiko [neleidžia iširti] (συγκρατεῖ), taip visą pasaulį apjuosia (περιέχει) dvasia (πνεῦμα) ir oras; dvasia ir oras reiškia tą patį".

Anaksimenas labai gerai atskleidžia esmės, apie kurią jis kalba, prigimtį prilygindamas ją sielai; jo filosofija – tai tarsi perėjimas nuo gamtos filosofijos į sąmonės filosofiją arba pradinės esmės objektinio būdo atsisakymas. Šios pradinės esmės prigimtis iki tol buvo apibrėžta sąmonei svetimu, negatyviu būdu; šita esmė yra už sąmonės α) ir kaip realumas – vanduo arba oras, β) ir kaip beribis. Bet kaip siela (taigi oras), ji yra bendroji terpė, ji yra vaizdinių gausa, kuri nepraranda vienybės ir tolydumo, taip pat ji yra jų išnykimas ir atsiradimas, – taigi kaip tokia, ši esmė yra ir veikli, ir pasyvi; skleisdama vaizdinius iš savo vienybės ir juos įveikdama, būdama esanti pati sau savo begalybėje, ji turi negatyviai pozityvią reikšmę.

Apibrėžčiau, o ne vien tik palyginimo būdu šitą pradinės esmės prigimtį išreiškė Anaksimeno mokinys Anaksagoras.

Tačiau mes kol kas juos paliekame ir pereiname prie Pitagoro. Pitagoras buvo jau Anaksimandro amžininkas; bet, kad nepažeistume fizikinės filosofijos prado sąryšio ir vystymosi, pirma turėjome aptarti Anaksimandrą ir Anaksimeną.

Aiškiai matyti, kad jie, Aristotelio žodžiais, pradine esme laiko tam tikrą materiją: tai oras ir vanduo, taip pat (jei taip galima apibrėžti Anaksimandro materiją) tam tikra esmė, kuri yra skystesnė už vandenį ir tankesnė už orą. Herakleitas, apie kurį netrukus kalbėsime, pirmasis apibrėžė ją kaip ugnį. Tačiau, kaip pastebi Aristotelis[97], „niekas pradu nepavadino žemės, nes ji atrodo labiausiai nevienalytis elementas (διὰ τὴν μεγαλομέρειαν)“. Juk ji iškart pasirodo kaip daugelio atskirų dalykų agregatas. O vanduo yra tam tikras vienis, skaidrumas; jis yra vienybės su savimi juslinė forma, taip kaip oras, ugnis, materija ir t. t. Pradas privalo būti vienis, vadinasi, jis turi būti vienybė su savimi pačiame savyje; o jeigu jis įvairiopas, kaip kad žemė, tai jis nėra vieningas su pačiu savimi, o daugeriopas.

Tai viskas, ką mes turėjome pasakyti apie senųjų jonėnų filosofiją[98]. Šitų skurdžių abstrakčių minčių didybė yra ta,

kad jos α) visame kame suvokė tam tikrą visuotinę substanciją ir β) yra bevaizdės, neapkrautos juslumo vaizdiniais.

Šios filosofijos trūkumų niekas nematė geriau už Aristotelį. Apibūdindamas šituos tris absoliutumo apibrėžimo būdus[99], jis pasako dvi pastabas: „Tie, kurie pirmapradį apibūdina kaip materiją, klysta įvairiais atžvilgiais. α. Jie kalba tik apie elementus, iš kurių sudaryti kūnai, bet nekalba apie elementus, iš kurių sudaryta tai, kas nekūniška, nors juk yra ir nekūniškų dalykų". Iš gamtos tyrinėjimo, kuris siekia duomenų apie jos esmę, būtina reikalauti, kad jis apimtų ją visą ir atsižvelgtų į visa esama. Tai yra empirinė instancija. Aristotelis materialiems daiktams priešina nekūniškumą kaip daiktų rūšį: minėti filosofai pateikia tik materialų pradą, o absoliutumas neturi būti apibrėžiamas vienašališkai. Arba, kitaip sakant, priešindami materialumą nematerialumui, jie neatsižvelgia į tai, kas nekūniška, ir objekto nepateikia kaip sąvokos. Tiesa, pati materija, šita sąmonės refleksija, yra nemateriali; bet jie nežino, kad tai, ką jie apibūdina, yra sąmonės esmė. Taigi pirmasis trūkumas yra tas, kad apibūdinamai visuotinybei suteikiamas ypatingas pavidalas.

β. Antroji Aristotelio pasakyta pastaba[100] yra ši: „Turint visa tai galvoje, matyti, kad priežastį (pradinę esmę) jie suvokia tik materijos forma (ἐν ὕλης εἴδει). Bet, pasukus šia kryptimi, toliau jau pats dalykas parodė jiems kelią ir vertė toliau tyrinėti. Kadangi nykimas ir tapsmas randasi iš vieno arba kelių pradų, tai kyla klausimas: kodėl taip yra (διὰ τί τοῦτο συμβαίνει) ir kas yra to priežastis? Juk ne substancija (tai, kas yra pagrindas, τὸ ὑποκείμενον) verčia keistis save pačią". Kaip mat iškyla klausimas apie kitimo pradą. „Pavyzdžiui, nei medis, nei varis nėra patys savo kitimo priežastis, ne medis daro lovą ir ne varis – statulą, bet kažkas kita yra kitimo priežastis. Tačiau ieškoti šitos priežasties reiškia ieškoti kito prado, kuris, kaip mes pasakytume, yra judėjimo pradas". Šita kritika aktuali dar ir dabar tada, kai absoliutumas įsivaizduojamas kaip viena sustingusi substancija.

Aristotelis sako, kad iš materijos kaip tokios, iš vandens kaip nejudinančio savęs paties negalima suprasti kitimo kaip tokio; ir jis nurodo, kad Talis bei kiti gamtos filosofai, apibrėždami absoliučiąją esmę, įstengė ją apibrėžti tik kaip vandenį arba beformį pradą. Aristotelis meta konkretų priekaištą seniesiems filosofams, kad jie netyrinėjo ir neapibūdino judėjimo prado. Taigi jų filosofijoje nėra to, kas judina, be to, visai nekalbama apie tikslą, joje apskritai nesama veiklos apibrėžimo. Aristotelis kitoje vietoje sako: „Siekdami nurodyti atsiradimo ir išnykimo priežastį, jie iš tikrųjų pašalina judėjimo priežastį. Jie neatskleidžia paprastosios esmės kaip judėjimo priežasties[101]. Laikydami pradu paprastą kūną (išskyrus žemę), jie atsiradimo ir pasikeitimo nesuvokia kaip savitarpiško, kai viena kyla iš kita: aš turiu galvoje vandenį, orą, ugnį" (Herakleito filosofijoje), „žemę". Jie nesupranta atsiradimo prigimties. Sutankėjimas ar išretėjimas, kaip kiekybinis skirtumas, yra formos sudvejinimas, o ne forma jos paprastume. „Toks atsiradimas turi būti laikomas išsiskyrimu arba susijungimu". Jeigu kalbėsime apskritai apie atsiradimą, tai jame mums atsiskleidžia prieštara, kad viena būna anksčiau, o kita – vėliau, tačiau ne laiko, o sąvokos požiūriu. Viena yra paprastoji visuotinybė, kita – daugis, atskirybė; nuo visuotinybės per ypatingybę leidžiamasi žemyn į atskirybę. Šita atsiradimo prigimtis yra eiga, kurią jie pasirenka – sąvokos judėjimas objektiniu būdu, atsiradimas ir judėjimo prigimtis būtyje: atskirybė yra vėlesnė už rūšį, už sąvoką, kuri per atskirybę sugrįžta pati į save. Visuotina yra vanduo, oras, ugnis. Atrodo, kad tokiam elemento vaidmeniui labiausiai tinka ugnis, nes ji yra subtiliausias pradas. „Taigi tų, kurie ją laiko pradu, nuomonė labiausiai atitinka šią atsiradimo" (žinojimo, λογῳ, kad jie taip supranta šitą kelią) „prigimtį; lygiai taip pat manė ir kiti. Nes antraip – kodėl tada nė vienas filosofas nelaikė elementu žemės, o taip daro dauguma žmonių; Hesiodas teigia, kad žemė atsirado anksčiau negu visi kiti kūnai, štai koks senas ir

paplitęs yra šis įsivaizdavimas". Taigi šie filosofai „to, kas yra vėlesnis atsiradimo požiūriu", nesuvokė kaip „to, kas yra ankstesnis prigimties požiūriu." Juos domino tik minėtasis atsiradimo procesas, tačiau be jo įveikos; jie nemėgino pažinti tos pirmosios formalios visuotinybės kaip tokios, nepriėjo trečiojo dalyko – visybės kaip esmės, kuri yra materijos ir formos vienybė.

Aristotelis[102] sako, kad jie pirmapradį suvokė veikiau kaip materiją, kaip esamybę, o naujieji filosofai jį suvokė pirmiausia kaip rūšį. Esmė, absoliutumas nebuvo suvokti kaip save apibrėžiantys, todėl jie yra tik negyva abstrakcija.

Mes susiduriame su trimis momentais: α) pradinė esmė yra vanduo; β) Anaksimandro beribis, judėjimo aprašymas, paprastas pasirodymas ir sugrįžimas į paprastas bendrąsias formos puses, sutankėjimas ir išretėjimas; γ) oras prilyginamas sielai.

Būtina, kad realumo pusė – šiuo atveju vanduo – taptų sąvoka, kad susidvejinimo momentai, sutankėjimas ir išretėjimas, nebūtų priešinami vienas kitam sąvokos atžvilgiu. Šitas Pitagoro atliktas posūkis, kai realumo pusė teigiama kaip ideali, yra minties atplėšimas nuo juslumo, inteligibilumo atskyrimas nuo realumo.

B. PITAGORAS IR PITAGORININKAI

Žinias apie Pitagoro gyvenimą iškraipė daugybė vėlesnių pramanų. Vėlyvieji neopitagorininkai yra sukūrę daug išsamių jo gyvenimo aprašymų, ypač smulkiai jie pasakojo apie pitagorininkų sąjungą, bet reikia būti atidiems ir neteikti tokiems pasakojimams istorinės vertės.

Pitagoro biografija mus pasiekė pirmiausia kaip pasakojimai, sukurti pirmųjų amžių po Kristaus gimimo vaizdinių terpėje; jie pateikiami daugmaž tokiu pat stiliumi kaip ir pasakojimai apie Kristaus gyvenimą, jų veiksmas vyksta

paprastos kasdienybės, o ne poezijos pasaulyje. Šita biografija yra nepaprastų nuotykių mišinys, joje susipina rytų ir vakarų kraštų vaizdiniai. Pasakojimai apie įstabų jo protą ir gyvenimą, jo santykius su mokiniais persunkti įsitikinimo, kad tai buvo ne žmogus, kuriam taikytini įprastiniai masteliai, o stebukladaris, aukštesnė būtybė. Jo asmuo buvo siejamas su mago įvaizdžiu, jam buvo priskiriamas tikras antgamtinių ir natūralių dalykų kratinys, pasūdytas tamsiomis misterijomis, gimusiomis paikų galvų skurdžioje vaizduotėje ir svajonėse.

Jo filosofija iškraipyta lygiai taip pat kaip ir jo biografija (Platono filosofija buvo perimta visai kitaip); su ja buvo siejama visa tai, ką prasimanydavo krikščioniškoji melancholija ir alegorizmas. Skaičiai labai dažnai buvo laikomi idėjų išraiška; viena vertus, kyla įspūdis, kad juose slypi gili prasmė, nes iškart matyti, kad juose įdėta dar ir kita reikšmė, ne tik ta, kuri tiesiogiai matoma (vienas yra du, ir trys yra keturi, – tikri raganų burtai); bet kas yra ta kita reikšmė, nežino nei tas, kuris apie ją kalba, nei tas, kuris mėgina ją suprasti. Juo miglotesnė yra mintis, juo gilesnė ji atrodo; bet svarbiausia, kad šitaip išvengiama to, kas esmingiausia ir sunkiausia – išreikšti mintis apibrėžtomis sąvokomis. Todėl ir Pitagoro filosofijoje, jei apie ją spręsime iš žinių apie ją, daug kas atrodo kaip tamsi ir paini drumsto ir lėkšto proto išmonė.

Visa laimė, kad jo filosofiją, o pirmiausia jos teorinę, spekuliatyviąją pusę galima pažinti iš Aristotelio ir Seksto Empiriko raštų; jie jai skyrė daug dėmesio. Ir nors vėlesnieji pitagorininkai priekaištavo Aristoteliui dėl jo traktavimo, vis dėlto tokie priekaištai yra nepagrįsti, ir mums visai nebūtina į juos atsižvelgti.

Vėlesniais laikais po pasaulį pasklido daugybė veikalų, priskiriamų Pitagoro plunksnai. Diogenas Laertijas[103] mini daug jo paties kūrinių, taip pat tokių, kurie buvo parašyti

jo vardu, nes taip norėta padaryti juos autoritetingus. Bet, pirma, mes neturime jokių Pitagoro raštų, o antra, labai abejotina, ar tokių raštų apskritai būta. Mus pasiekė citatos ir negausūs fragmentai, bet jie priklauso ne Pitagorui, o pitagorininkams. Sunku tiksliai nustatyti, kokie vaizdiniai ir aiškinimai priklauso seniesiems pitagorininkams, o kokie naujiesiems. Šiaip ar taip, Pitagoras ir pitagorininkai savo apibrėžtims dar negalėjo suteikti tokio konkretumo, koks buvo įmanomas jų sekėjams.

Apie Pitagoro *gyvenimą* [104] galima pasakyti, kad jo veikla, pasak Diogeno Laertijo[105], suklestėjo apie 60-ąją olimpiadą (540 m. pr. Kr.). Paprastai manoma, kad jis gimė 49-ąją arba 50-ąją olimpiadą (584 m. pr. Kr.), o Larcherio nuomone, anksčiau, jau 43-ąją olimpiadą (43 ol. 1, t. y. 608 m.pr. Kr.)[106]. Taigi jis yra Talio ir Anaksimandro amžininkas. Talis gimė 38-ąją olimpiadą, o Pitagoras – 43-ąją, vadinasi, Pitagoras buvo jaunesnis tik 21 metais. Už Anaksimandrą (42 ol., 3) jis buvo jaunesnis tik keleriais metais arba šis buvo vyresnis už jį 26 metais. Anaksimenas yra maždaug 20–25 metais jaunesnis už Pitagorą. Jo gimtinė buvo Samo sala, todėl jis taip pat priklauso Mažosios Azijos Graikijai, kuri, kaip matėme, yra filosofijos atsiradimo vieta. Herodotas[107] mini Pitagorą kaip Mnesarcho sūnų, pas kurį Same kaip vergas tarnavo Salmoksis. Pastarasis gavo laisvę, praturtėjo, tapo getų kunigaikščiu ir tvirtino, kad jis ir jo artimieji niekada nemirsią. Jis pasistatė požeminį būstą, pasislėpė ten nuo savo valdinių akių, o po ketverių metų vėl pasirodė[108]. Tačiau Herodotas mano, kad Salmoksis buvo daug vyresnis už Pitagorą.

Pitagoro jaunystė praėjo Polikrato dvare. Polikrato viešpatavimo metais Samas ne tik praturtėjo – jame suklestėjo mokslas ir menai; šituo klestėjimo metu jis turėjo laivyną iš šimto laivų[109]. Jo tėvas Mnesarchas buvo menininkas (juvelyras), tačiau kituose šaltiniuose apie jo tėvą ir gimtinę sa-

koma, kad jo šeima buvo kilusi iš Tyro ir persikėlė į Samą jau Pitagorui gimus. Šiaip ar taip, savo jaunystę jis praleido Same, kuris ir tapo jo tėvyne; Pitagoras priklauso Samui.

Esama duomenų, kad Pitagoro mokytojas buvo Ferekidas, sirietis, kilęs ne iš Sirijos, o iš Siro, vienos iš Kikladų salų. Pasakojama, kad jis pasėmęs iš šulinio vandens ir iš jo nustatęs, kad po trijų dienų įvyksiąs žemės drebėjimas; taip pat jis išpranašavęs laivui, visomis burėmis išplaukusiam į jūrą, kad šis nuskęs, ir laivas tą pačią akimirką nuskendęs. Apie šitą Ferekidą Teopompas sako, kad jis buvo pirmasis graikas, rašęs apie gamtą ir dievus (sic!)[110]. Šiek tiek anksčiau tas pat buvo pasakyta apie Anaksimandrą; matyt, kalbama apie rašymą proza. Iš to, kas pranešama, aiškėja, kad tas veikalas turėjo būti teogonija, ir mums išliko pirmieji jo žodžiai: „Jupiteris ir laikas ir žemė buvo viena"; šitos vienybės pirmuoju judintoju jis vadina Amorą[111]. Kas šitame veikale buvo rašoma toliau, nežinia, bet apskritai tai nedidelis praradimas. Esama įvairių versijų apie jo mirtį. Vieni sako, kad jis nusižudęs, kiti – kad miręs nuo utėlinės[112].

Pitagoras anksti nukeliavo į žemyną, į Mažąją Aziją, ir ten susipažino su Taliu. Po to jis išvyko į Finikiją ir Egiptą[113]. Su tom dviem šalimis Mažosios Azijos graikai buvo susiję įvairiopais prekybiniais ir politiniais ryšiais; taip pat pasakojama, kad Polikratas rekomendavo Pitagorą karaliui Amasiui. Pastarasis prikvietęs į šalį daug graikų, jis laikęs graikų karių būrius ir kolonijas[114]. Pasakojimai apie kitas jo keliones į Azijos gilumą pas persų magus bei indus skamba kaip tikras pramanas, nors tada, kaip ir dabar, buvo įprasta keliauti dėl lavinimosi. Kadangi jis keliavo moksliniais sumetimais, tai apie jį pasakojama, kad jis buvo įšventintas į beveik visas graikų ir barbarų misterijas, taip pat priimtas į Egipto žynių ordiną arba kastą.

Šių misterijų, kurių būta graikų pasaulyje ir kurios garsėjo kaip didelės išminties šaltinis, santykis su religija, matyt, buvo toks kaip mokymo su kultu. Šis apsiribojo auko-

jimu ir šventiniais žaidimais. Tačiau nematyti, kad kulte būtų buvę vaizdinių, kad juo būtų siekiama įsisąmoninti šituos vaizdinius; kaip tradicija jie išliko tik giesmėse. Vis dėlto atrodo, kad misterijų uždavinys buvo mokyti arba atskleisti tai, kas vyksta dabartyje, bet taip, kad būtų įtraukiama ne tik vaizduotė, kaip kad mūsų pamoksluose, bet ir kūnas – kad visos aplinkos sukurta linksmybė žmogui padėtų nusimesti juslinę sąmonę bei apvalytų ir pašventintų kūną. Bet apie filosofemas šiose misterijose negali būti kalbos. Jose nėra nieko paslaptinga[115], kaip kad ir masonų veikloje, jos nepasižymi nei didelėmis žiniomis, nei mokslu, juoba filosofija.

Pati svarbiausia įtaka buvo ta, kurią Pitagorui padarė jo ryšys su Egipto žynių kasta, tačiau ji suprastina ne taip, tarsi jis iš jų būtų pasisėmęs gilios spekuliatyvios išminties, o taip, kad jis iš jų pasisavino žmogaus dorovinės sąmonės reliatyvumo idėją, kuri reiškė žmogaus dorovinės paskirties atlikimą ir įgyvendinimą[116]; šitas dorovės įgyvendinimo planas, kurį jis paskui įvykdė, yra toks pat įdomus reiškinys, kaip ir jo spekuliatyvioji filosofija. Žyniai ne tik buvo tam tikras ypatingas luomas, jie ne tik turėjo tam tikrą išsilavinimą, bet ir gyveno ypatingą dorovinį gyvenimą, laikydamiesi taisyklių, kurios buvo privalomos jiems visiems. Neabejotina, kad kaip tik Egipte Pitagorui gimė mintis apie ordiną – bendrą žmonių gyvenimą, siekiant visą gyvenimą lavintis moksliškai ir doroviškai.

Į Egiptą tada buvo žiūrima kaip į aukšto išsilavinimo šalį, o lyginant su Graikija, jis iš tikrųjų toks ir buvo. Tai matyti jau iš kastų skirtumų, kurie reiškė žmonių pasidalijimą pagal pagrindines užsiėmimo šakas – technikos, mokslo, religijos ir t. t. sritis. Vis dėlto Egipte nereiktų ieškoti gilaus mokslinio pažinimo ir manyti, kad savo mokslą Pitagoras atsinešė iš ten [117].

Pitagoras ilgai išbuvo Egipte ir po to sugrįžo į Samą. Bet savo tėvynėje jis rado sujauktus politinius santykius ir vėl

ją apleido. Polikratas, nors jau nebe tiranas[118], ištrėmė iš Samo daug piliečių, kurie ieškojo paramos pas lakedaimoniečius ir, ją ten suradę, pradėjo pilietinį karą[119]. Iš pradžių spartiečiai tokią paramą teikė, nes kaip tik jie nuvertė pavienių asmenų viešpatavimą ir valstybės valdžią grąžino tautai. Vėliau jie elgėsi priešingai – vertė demokratijas ir įvesdavo aristokratinę tvarką. Pitagoro šeima neišvengiamai irgi buvo įvelta į šituos nemalonius reikalus, bet toks pilietinio karo būvis buvo nepriimtinas Pitagorui, kuris nebesidomėjo politiniu gyvenimu ir šį būvį laikė nepalankiu savo planams. Jis apvažinėjo Graikiją, o po to išvyko Italijon, kurios žemutinėje dalyje įvairios gentys įvairiais sumetimais buvo įkūrusios graikų kolonijas; jos klestėjo ir išaugo į daugelį stiprių prekybinių, gyventojais gausių ir įvairiopai turtingų miestų.

Jis apsigyveno Krotone, veikė savarankiškai ir tik savo vardu – ne kaip valstybės vyras ar karys, ne kaip politinis įstatymų leidėjas, tvarkantis žmonių tarpusavio santykius, o tik kaip žmonių mokytojas, ir būtent toks mokytojas, kurio mokymas neapsiriboja vien įtikinėjimu, o turi apimti visą dorovinį individų gyvenimą. Pitagoras gali būti laikomas pirmuoju žmonių mokytoju. Sakoma, kad jis pirmasis pavadino save φιλόσοφος vietoj σοφός[120] ir kad taip jis pasivadino iš kuklumo, tarsi tuo būtų norėjęs pasakyti, kad jis ne turi išmintį,o tik siekia jos kaip tokio tikslo, kuris yra nepasiekiamas[121]. Bet σοφός dar reiškia ir žmogų, kuris yra ne tik išmintingas, bet ir praktiškas, ir praktiškas ne tik sau, nes tam nereikia jokios išminties, kadangi kiekvienas sąžiningas, doras žmogus daro tai, kas jam dera pagal jo gyvenimo aplinkybes. Todėl φιλόσοφος, ypač kaip priešingybė dalyvavimui praktiniuose, t. y. viešuose valstybės reikaluose, – tai ne meilė išminties kaip to, ką siekiama įsigyti, tai ne neišsipildantis to įsigijimo troškimas. Φιλόσοφος – tai tas, kuris santykiauja su išmintimi kaip su objektu; tas santykis yra mąstymas, o ne tik būtis – taigi tuo užsiimama ir mintyse. Tas,

kuris myli vyną (φίλοινος), skiriasi nuo to, kuris pilnas vyno, kuris girtas. Bet argi φίλοινος reiškia vien neišsipildantį vyno troškimą?

Tai, ką Pitagoras įsteigė ir ką veikė Italijoje, mes daugiau žinome iš vėlyvųjų panegirikų negu iš istorikų. Turime Malcho sukurtą Pitagoro gyvenimo aprašymą, kur pasakojami nepaprasti dalykai. Labiausiai krinta į akis kontrastas tarp neoplatonikų minties gilumo ir jiems būdingo tikėjimo stebuklais.

Vėlesnieji Pitagoro biografai pasakoja daug stebuklingų nutikimų iš jo gyvenimo, tačiau tada, kai Pitagoras atkeliauja į Italiją, jie tiesiog pilte pasipila. Atrodo, biografams labai rūpėjo parodyti Pitagorą, taip kaip vėliau Apolonijų Tianietį, kaip priešpriešą Kristui. Pitagoro stebuklai, apie kuriuos jie pasakoja, iš dalies yra tokio pat pobūdžio kaip Naujojo Testamento stebuklai, be to, jais tarsi siekiama pastaruosius pagerinti; iš dalies jie labai neskoningi. Pavyzdžiui, jau patį Pitagoro pasirodymą Italijoje lydi stebuklas; iš jo galima spręsti apie tokių stebuklų pobūdį. Kai Pitagoras, atvykęs į Krotoną, Tarento įlankoje išlipo į krantą, eidamas į miestą jis sutikęs žvejus, kurie nieko nebuvo sužvejoję. Jis liepęs jiems vėl užmesti tinklą ir išpranašavęs, kiek žuvies tame tinkle būsią. Žvejai, nustebinti tokios pranašystės, pažadėję jam, kad, jeigu ji išsipildysianti, jie padarysią viską, ką tik jis jiems liepsiąs. Pranašystė išsipildė, ir tada Pitagoras pareikalavo, kad jie gyvą žuvį vėl sumestų į jūrą, nes pitagorininkai nevalgą jokios mėsos. Ir kaip čia įvykusį stebuklą biografai dar pasakoja, kad, kol žuvys buvo ištrauktos iš vandens ir skaičiuojamos, nė viena iš jų nenugaišo[122].

Tokių naivių pasakojimų Pitagoro biografai prideda į jo gyvenimo aprašymą. Pasak jų, Pitagoras taip paveikęs italikų protus, kad visi miestai atsikratę savo lengvabūdiškų ir pagedusių papročių, o tiranai arba patys atsisakę valdžios, arba buvę ištremti[123]. Tie biografai šiuo atveju taip nesiskai-

to su istorija, kad padaro Pitagoro mokiniais, pavyzdžiui, Charondą ir Seleuką, kurie gyveno daug anksčiau už jį; taip pat Pitagorui ir jo įtakai jie priskiria tai, kad buvo išvytas ir mirė tiranas Falaridas[124], ir t. t. Tačiau už viso to pramano kaip istorinė tiesa matyti didžiulė įtaka, kurią padarė ir jis pats, ir jo mokykla arba, teisingiau, tam tikras jo įsteigtas ordinas, didžiulis jo poveikis daugumai Italijos graikų valstybių arba, tiksliau sakant, ordino viešpatavimas šiose valstybėse, trukęs labai ilgą laiką.

Apie Pitagorą pasakojama, kad jis buvęs labai gražus, didingos išvaizdos vyras, kuris patraukdavo žmones ir kėlė jiems pagarbą[125]. Tokį jo prigimties orumą, taurias manieras, protingą ir mandagią laikyseną dar papildė išoriniai ypatumai, dėl kurių jis atrodė itin paslaptingas: jis dėvėjo baltus lininius drabužius[126] ir nevalgė tam tikro maisto[127]. Tokie išoriniai asmenybės bruožai[128] jame derinosi su gražia iškalbia ir giliomis mintimis, kuriomis jis dalijosi ne tik su kai kuriais savo draugais, – jis apskritai bandė daryti įtaką žmonių švietimui – ir jų pažiūroms, ir visai gyvensenai bei dorovei. Jis ne tik mokė savo draugus, bet ir telkė bei vienijo juos ypatingam gyvenimui, kad jie subręstų kaip ypatingos asmenybės, išmoningai tvarkytų savo reikalus ir dorai gyventų. Pitagoro mokykla išaugo į *sąjungą*, kuri apėmė visą jos narių gyvenimą. Pats Pitagoras buvo tarsi išbaigtas meno kūrinys, ori, plastinė natūra.

Apie jo įkurtos bendrijos tvarką galima sužinoti iš vėlesnių autorių, ypač neoplatonikų, aprašymų, kuriuose smulkiai išdėstomos bendrijos gyvenimo taisyklės. Apskritai paėmus, bendrija turėjo žynių arba naujųjų laikų vienuolių ordino pobūdį. Norintis į ją įstoti būdavo tikrinamas ir išsilavinimo, ir jo gebėjimo paklusti atžvilgiu. Buvo renkamos žinios apie jo elgesį, jo polinkius ir reikalus[129]. Sąjungoje visas gyvenimas buvo pajungtas taisyklėms, kuriomis buvo nustatyta, kokie turi būti drabužiai, maistas, veikla,

kiek miegoti ir kada keltis ir t. t.; kiekvienai valandai buvo skirtas tam tikras darbas.

Nariai buvo auklėjami ypatingu būdu. Naujokai buvo skirstomi į egzoterikus ir ezoterikus. Pastarieji buvo įšventinami į aukštąsias mokslo tiesas[130], o kadangi ordinui buvo nesvetimi ir politiniai planai, tai šie žmonės užsiimdavo ir politine veikla[131]; egzoterikų noviciatas trukdavo penkerius metus. Kiekvienas privalėjo perduoti ordinui savo turtą, tačiau išstodamas iš ordino jį vėl atgaudavo. Tą laiką, kol nariai mokydavosi, iš jų buvo reikalaujama tylėti (ἐχεμυθία, susilaikymas nuo plepėjimo)[132]; apskritai galima pasakyti, kad tai yra esminė bet kokio lavinimosi sąlyga. Pradedama nuo to, kad stengiamasi suprasti kito mintis; tai yra gebėjimas atsisakyti savo vaizdinių ir tai yra apskritai bet kokio mokymosi arba studijų sąlyga. Paprastai sakoma, kad protas lavinamas klausimais, prieštaravimais, atsakymais ir t. t.; iš tikrųjų tokiu būdu protas ne lavėja, o tik įgyja tam tikrą išorinę formą. Žmogaus vidujybė išplėtojama ir įgyjama lavinimu; nuo to, kad žmogus tyli susitelkęs savyje, jo mintys nepasidaro skurdesnės, o jo dvasia nepraranda gyvumo. Veikiau taip jis išmoksta suprasti kitus ir pradeda suvokti, kad jo galvon atėjusios mintys, argumentai ne kažin ko verti; augant suvokimui, kad tokios atsitiktinės mintys nevertingos, jis išmoksta jų atsikratyti.

Tai, kad apie Pitagorą pasakojama, jog jo bendrijos nariai buvo skirstomi į besirengiančiuosius ir pašvęstuosius, jog jie privalėdavo tylėti, ko gero, tik rodo, kad Pitagoro bendrijoje abu šie dalykai buvo formalaus pobūdžio, taigi jie buvo tai, ką sąlygoja pati netarpiška reikalo prigimtis ir kas nusistovi savaime kaip dalykas, kuriam nebūtinos ypatingos taisyklės ir prievolė jų laikytis. Vis dėto, kalbant apie šiuos dalykus, būtina atminti, kad Pitagoras buvo pirmasis mokytojas Graikijoje arba kad jis buvo pirmasis mokytojas, pradėjęs Graikijoje mokyti mokslų. Nei Talis, kuris buvo vyresnis už

Pitagorą, nei jo amžininkas Anaksimandras nemokė mokslų, jie tik papasakodavo savo idėjas draugams. Tada dar apskritai nebuvo mokslų, nei filosofijos, nei matematikos, nei teisės, nei kokių nors kitų; viso labo buvo tik pavieniai teiginiai, pavienės žinios. Žmonės buvo mokomi valdyti ginklą, filosofemų, muzikos, giedoti Homero arba Hesiodo giesmes, dainuoti tripėdžius ir t. t. posmus arba kitokių menų; viso to buvo mokoma visai kitaip. Pitagorą galima vertinti kaip pirmąjį bendrąjį mokytoją. Jei dabar kas nors pasakytų, kad Pitagoras įvedė mokslų dėstymą moksliškai neišprususiems, bet ne bukiems, o veikiau guviems, iš prigimties gabiems ir plepiems žmonėms, o tokie buvo graikai, tai jis privalėtų nurodyti ir tokio mokymo išorines sąlygas, kurių turi laikytis mokytojas. Tarp tų sąlygų būtų šios: α) kad mokytojas tarp tų, kurie dar nežino, kaip galima mokytis mokslų, nustatytų skirtumą, idant tie, kurie dar tik pradeda mokytis, būtų atskirti nuo tų, kurie jau toliau pažengę, ir β) kad tie, kurie mokosi, atsisakytų nemoksliško būdo kalbėti (plepėti) apie dalykus, kurių nori išmokti, ir iš pradžių stengtųsi mokslą suprasti.

Kadangi dėl to gyvenimas ir mokymas, viena, buvo formalus, antra, turėjo būti padarytas formalus, tai buvo būtina dėl paties dalyko neįprastumo, jau vien dėl to, kad Pitagoro klausytojų ne tik buvo daug, bet ir apskritai jie kartu gyveno, o tokia gausa ir toks gyvenimas būtinai turi turėti tam tikrą formą ir tvarką.

Bendru gyvenimu buvo siekiama ne tik mokyti, bet ir formuoti praktinį žmogų; tačiau tiesiogiai šitai pasirodo ne kaip gebėjimas, ne kaip lavinimas įgūdžių, kurie glūdi nelaisvame, objektiniame žmogaus elemente. Čia pasirodo tai, kas doroviška, kas veiklu, ir formalu yra viskas, kas su tuo susiję, ar veikiau tai, kas sąmoningai apie tai mąstoma; juk formalu yra tam tikras visuotinumas, kuris individo požiūriu yra paviršutiniškas arba jam priešingas. Bet taip šis dalykas atrodo tam, kuris lygina tai, kas bendra, su tuo, kas atskira,

tam, kuris apie šias dvi puses sąmoningai samprotauja; tačiau šitas skirtumas išnyksta bendrijoje gyvenančiam žmogui, kuriam tai yra paprotys.

Šiaip ar taip, mes turime tiksliai ir išsamiai aprašytą išorę tos gyvensenos, kurios laikėsi pitagorininkai savo bendrijoje, taip pat jų pratybų ir t. t. aprašymų; tačiau už daugelį dalykų turime būti dėkingi vėlesniųjų autorių vaizdiniams. Pirmiausia sužinome, kad pitagorininkai dėvėjo vienodus drabužius – baltus lininius, kaip ir pats Pitagoras[133]. Jų dienos tvarka buvo labai griežta. Rytą, tik atsikėlę, jie privalėjo prisiminti visus praėjusios dienos reikalus, nes tai, ką reikia daryti šiandien, glaudžiai susiję su vakarykščiais darbais[134]. Tikrasis lavinimasis – tai ne viso dėmesio sutelkimas į save, ne užsiėmimas savimi kaip individu, kitaip sakant, puikybė; priešingai, lavinimasis reiškia savęs užmiršimą, gilinimąsi į dalyką, į tai, kas bendra. Taip pat jie turėjo atmintinai išmokti Homero ir Hesiodo eilių. Rytą, o dažnai ir visą dieną, jie mokėsi muzikos, kuri apskritai buvo vienas pagrindinių graikų mokymo ir lavinimosi dalykų. Taip pat nuolat vykdavo gimnastikos pratybos – imtynės, bėgimas, metimas ir kitkas[135]. Jie valgė kartu, ir šiuo atžvilgiu pitagorininkai irgi buvo ypatingi, tačiau šios žinios gerokai skiriasi. Medus ir duona buvęs pagrindinis jų maistas, o vanduo – svarbiausias ir net vienintelis jų gėrimas. Taip pat jie privalėjo nevalgyti mėsos, nes tai buvo susiję su jų tikėjimu sielos persikėlimu; augalinis maistas irgi valgytas ne visas – antai draustos pupos[136]. Dėl to, kad didelėje pagarboje laikė pupas, jie dažnai būdavo išjuokiami; vėliau, sugriovus jų politinę sąjungą, daugelis pitagorininkų buvo persekiojami, tačiau jie geriau sutikdavo mirti, negu ištrypti pupomis užsėtą lauką[137].

Dvi aplinkybės yra labai svarbios: α) dažna, pareiga paversta savęs paties refleksija (antai minėtasis rytinis susimąstymas, taip pat vakarinis susimąstymas, kai privalai ištirti, ką esi padaręs per dieną, ar padaręs tai tinkamai ar ne-

tinkamai)[138] – toks baikštus, nereikalingas atsargumas (susikaupimas būtinas daugiau paties dalyko atžvilgiu) prislopina laisvę, o visa, kas susiję su morale, tampa formalu; β) dažnos sueigos šventykloje, atnašos, gausybė religinių apeigų reiškė nustatytą religinį gyvenimą, kuris čia atsivėrė praktine savo puse.

Tačiau ordinas, pats dorovinis lavinimasis, vyrų draugija, – visa tai išsilaikė neilgai. Pitagoro sąjungos likimas išsisprendė dar jam gyvam esant; jis susidūrė su priešais, kurie prievarta sugriovė jo sąjungą. Sakoma, kad ji sukėlė pavydą. Sąjungai buvo mestas kaltinimas – esą joje slypi dar ir kažkas kita, ne tik tai, kas ji iš tikrųjų yra *(arrière-pensée);* to kaltinimo esmė – sąjunga priklausanti ne tik miestui, bet ir dar kažkam kitam. Ši nelaimė atnešė mirtį ir pačiam Pitagorui, jis mirė per vieną liaudies sukilimą prieš aristokratus 69-ąją olimpiadą (504 m. pr. Kr.)[139]. Tačiau nežinoma, ar jis mirė Krotone, ar Metaponte, o gal sirakūziečių kare su agrigentiečiais – pasakojama, kad jis pražuvo kaip tik per pupas[140]. Beje, pitagorininkų draugija dar ilgai gyvavo, o jos narių draugystė nenutrūko, bet tai jau nebebuvo formali sąjunga. Didžiosios Graikijos istorija mums apskritai mažiau žinoma; tačiau dar Platono laikais pitagorininkai vadovavo valstybėms arba reiškėsi kaip tam tikra politinė jėga[141].

Pitagorininkų bendrija – tai ne tik savanoriškas žynių ordinas, mokymosi bei lavinimosi įstaiga, bet ir nuolatinis bendras gyvenimas; toks steiginys neturėjo jokio ryšio su viešuoju politiniu ir religiniu graikų gyvenimu ir negalėjo ilgiau įsitvirtinti Graikijoje. Egipte, Azijoje toks žynių išskirtinumas ir jų įtaka buvo įprastas dalykas, tačiau laisvoji Graikija nenorėjo taikstytis su tokiais rytietiškais kastų skirtumais. Joje laisvė yra valstybės gyvenimo principas, tačiau ji dar nėra apibrėžta kaip teisinis, privačių santykių principas. Mūsų visuomenėje individas yra laisvas, nes jis yra lygus prieš įstatymą, todėl joje gali laisvai plėtotis pa-

pročiai, politiniai santykiai, pažiūros; organiškose valstybėse visa tai netgi turi būti skirtinga. O demokratinėje Graikijoje ir papročiai, išorinė gyvensena privalėjo būti vienoda. Lygybės ženklu turėjo būti pažymėtos šios kitos veiklos sritys. Todėl pitagorininkams, kurie buvo išimtis, – jie negalėjo spręsti kaip laisvi piliečiai, o buvo priklausomi nuo tam tikros bendrijos planų ir tikslų, – Graikijoje nebuvo vietos. Kaip lavinimosi bendrija, ji išliko net vėlyvaisiais laikais, bet visa jos išorinė forma turėjo išnykti.

Tiesa, Eumolpidai saugojo misterijas, o kitos šeimos – ypatingas kulto apeigas; bet jie tai darė ne kaip politiniu atžvilgiu apibrėžta kasta, nes jie buvo politikai, piliečiai, kaip ir visi kiti; tokie buvo ir žyniai bei žynės, apskritai visi tie, kurie buvo atsakingi už aukojimus: viršininkai, kunigaikščiai, herojai. Graikų visuomenėje, kitaip negu krikščionių, religinė sfera dar nebuvo išskirta, jos atribojimas dar nebuvo kraštutinis. Išskyrus pitagorininkiškąjį lavinimosi būdą, graikai buvo ne vienpusiški, o politiniai žmonės. Jie turėjo visiems bendrą valstybės gyvenimą. Graikijoje negalėjo iškilti ir gyvuoti tokios žmonių bendrijos, kurios turėtų savo ypatingus principus ar net paslaptis, tokios bendrijos, kurių nariai skirtųsi išorine gyvensena ir drabužiais; jeigu tokių bendrijų ir būta, tai jos buvo tik tokie susivienijimai, kurie laikėsi tų pačių bendrų principų ir to paties gyvenimo būdo. Tačiau tokie žmonės atvirai kartu su kitais sprendė, ar tam tikras dalykas naudingas visuotinei gerovei, ar jai žalingas. Graikai jau buvo praaugę tokius dalykus, kaip antai dėvėti ypatingus drabužius, nuolat visiems kartu keltis, praustis, mokytis muzikos, skirstyti maistą į švarų ir nešvarų. Apie patį Pitagorą pasakytina, kad jis šią ypatingą formą laikė natūralia, nes Graikijoje pirmą kartą atsirado mokytojas, kuris siekė tam tikros visybės, siekė aprėpti visą žmogų ir visą gyvenimą, įgyvendinti naują principą lavinant intelektą ir dvasią, valią. Tačiau tai yra, viena vertus, ne bendras tikslas, o atskiro in-

divido, jo asmeninės laisvės reikalas, antra vertus, – bendra galimybė, kuria gali pasinaudoti kiekvienas, ir bendras paprotys.

Vieni sako, kad Pitagoras sulaukė 80 metų amžiaus, kiti – kad 104 metų[142]; dėl to daug ginčijamasi.

Svarbiausias dalykas mums yra *Pitagoro filosofija* ir, pasak Aristotelio ir Seksto, ne tiek Pitagoro, kiek pitagorininkų. Nagrinėjant tai, kas laikoma pitagorininkų mokymu, išryškėja, kaip pamatysime, daug nesutapimų ir skirtybių. Teigiama, kad dėl to kaltas Platonas, kuris savo filosofijoje daug ką perėmė iš pitagorininkų ir iškraipė; bet pitagorininkų filosofija yra darinys, kurį sukūrė vėlesnė jos raida, todėl ji neišliko tokia, kokia iš pradžių buvo.

Pirmiausia reikia pasakyti, kad būtina skirti paties Pitagoro filosofiją ir tai, ką, remdamiesi šia filosofija, sukūrė ir išplėtojo jo sekėjai. Toks skirtumas iš dalies yra istorinis. Yra žinoma daug Pitagoro sekėjų, pavyzdžiui, Alkmeonas ir Filolajas, kurie priėjo prie tam tikros apibrėžtos minties. Ir daugelyje kitų šios filosofijos traktavimų matyti paprastos, neišskleistos mintys, tačiau tolesnis jų išplėtojimas jau kitoks – mintis jau iškyla kaip galinga ir apibrėžta. Vis dėlto mums nebūtina gilintis į tokius istorinius skirtumus, mums pakaks pitagorininkų filosofiją panagrinėti apskritai. Taip pat būtina atriboti tuos dalykus, kurie aiškiai priklauso neoplatonikams ir neopitagorininkams; tokiam reikalui mes turime šaltinių, jie ankstesni už šiuos filosofijos laikotarpius; tai pirmiausia itin išsamūs Aristotelio ir Seksto tekstai.

Pitagorininkų filosofija yra perėjimas nuo realistinės filosofijos prie intelektualios. Jonėnai teigė, kad esmė, pradas yra materialiai apibrėžtas. Tolesnės apibrėžtys, prie kurių turėjo prieiti filosofija, yra šios: α) absoliutumas turi būti suvokiamas ne kaip gamtinė forma, o kaip tam tikra minties apibrėžtis, β) dabar apibrėžtys turi būti parodytos, nes pradas buvo visiškai neapibrėžtas, beribis (ἄπειρον). Šiuos du žingsnius žengė pitagorininkų filosofija.

1. Taigi pagrindinis senasis, paprastas pitagorininkų filosofijos teiginys yra tas, „kad skaičius yra visų daiktų esmė ir visatos tvarka apskritai savo apibrėžčių požiūriu yra darni skaičių ir jų santykių sistema“[143]. Pirmiausia mus nustebina tokio teiginio drąsa, nes jis iškart atmeta viską, kas vaizduotei yra esama ir esminga (tikra), sunaikina juslėmis apčiuopiamą esmę ir ją paverčia minties esme. Juo pasakoma, kad esmė yra nejuslinė, ir toks jusliniam suvokimui, įprastam įsivaizdavimui svetimas dalykas padaromas substancija bei tikrąja būtimi ir išsakomas.

Bet šiuo teiginiu kaip tik ir teigiama mąstymo judėjimo būtinybė: kaip suprasti šitą teiginį? Kas yra skaičius? O tai reiškia, kad ir pats skaičius turi būti paverstas sąvoka ir kad turi būti pavaizduotas jo vienybės su esamybe judėjimas. Juk netarpiškai jis mums nėra vienis; lygiai taip pat skaičius mums nėra sąvoka. Tai yra prasmė ir įrodymas, kad mes judėjimą suprantame kaip paties dalyko judėjimą; supratimas nėra atsitiktinis judėjimas šalia dalyko, jis liečia ne tik mus, bet ir patį dalyką.

Nors šis principas mums atrodo kiek įmantrokas ir dirbtinis, vis dėlto jis reiškia, kad skaičius nėra tik juslinis dalykas; jame jau glūdi apibrėžtis, bendrieji skirtumai, priešybės. Tai labai gerai suvokė senieji filosofai. Aristotelis[144] cituoja Platoną: „Jis tvirtino, kad matematiniai dalykai esti šalia juslėmis suvokiamų dalykų ir idėjų, jie įsiterpia tarp vienų ir kitų. Jie yra kitokie negu juslėmis suvokiami, nes jie“ (skaičius) „yra begaliniai“ (nejuslinis dalykas) „ir nejudantys“ (nekintami). Skaičiai nuo idėjų skiriasi tuo, kad juose glūdi daugis, todėl jie gali būti panašūs vienas į kitą ir lygūs; kiekviena idėja (bendrybė, rūšis) „pati sau būna tik viena, o skaičius pasikartoja.“ Taigi skaičius nėra juslinis, bet jis taip pat dar nėra mintis.

Malcho (toks yra Porfirijo vardas) pateiktame Pitagoro gyvenimo aprašyme tai pasakoma dar tiksliau[145]: „Pitagoras taip dėstė filosofiją todėl, kad jis siekė išvaduoti mintį

iš pančių. Be minties mes negalime pažinti ir žinoti to, kas tikra. Mintis viską girdi ir mato pati savyje; o visa kita (tai, kas jusliška) yra raiša ir akla. Kad pasiektų savo tikslą, Pitagoras naudojosi matematiniais dalykais, nes jie yra viduryje tarp juslinių dalykų ir minčių" (to, kas bendra, antjusliška) „kaip pradinė pratybų forma suvokti tam, kas yra savaime ir sau". Toliau Malchas cituoja vieną vietą iš ankstesnio autoriaus, iš Moderato[146]: „Kadangi pitagorininkai absoliutumo ir pirmųjų pradų negalėjo aiškiai išreikšti mintimis, tai jie užkliuvo už skaičių, nes taip lengva pateikti apibrėžtis", pavyzdžiui, vienybė, lygybė, pradas – kaip vienetas, nelygybė – kaip dvejetas. „Šitas mokymosi būdas remiantis skaičiumi buvęs pirmoji filosofija, po to užgeso dėl nesupratimo, ką jis reiškia. Vėliau Platonas, Spensipas, Aristotelis ir kiti pasisavino pitagorininkų vaisius, mat juos nesunkiai pritaikė" – tiesiog minties apibrėžtis pateikė kaip skaičius. Šiose vietose matyti visiškas skaičių prigimties įsisąmoninimas.

Svarbiausias dalykas šiuo atveju yra apibrėžimo skaičiumi mįslingumas. Mes turime skirti α) grynąją mintį, sąvoką kaip sąvoką, bei β) realybę ir perėjimą į ją. Aritmetiniai skaičiai 1, 2, 3 ir t. t. atitinka minties apibrėžtis. α. Skaičius yra tam tikra mintis, kurios elementas ir pradas yra vienetas. Vienetas yra kokybinės būties, būties sau kategorija, kategorija tokio tapatumo sau, kad vienetas iš savęs pašalina visa kita – jis yra apibrėžtas sau, jam nerūpi visa kita; tolesnės apibrėžtys – tai tik vieneto sudėtis, jo pakartojimai, šiose apibrėžtyse vienetas kaip elementas visada išlieka tvarus ir kaip tam tikras išoriškumas. Taigi skaičius yra negyviausias, sąvokai svetimas, abejingas, priešybių neturintis tolydumas. Mes skaičiuojame 1, 2, prie kiekvieno vieneto pridėdami dar vieną vienetą, – tai tik išoriškumu pasižyminti, abejinga eilė, sudėtis, šiai sekai nebūdinga jokia būtinybė – visai nesvarbu, kur ji nutrūks – ir joje nėra santykio. Taigi skaičius tiesiogiai nėra sąvoka, o yra minties

kraštutinumas, sąvokos didžiausiame išoriškume kraštutinumas, sąvokos kraštutinumas kiekybiškumo, abejingo skirtumo būdu. Vienetas yra tam tikra visuotinė mintis, bet, kaip šalinantis kita, jis yra pati sau išoriška mintis. β. Todėl vienete glūdi regėjimo išoriškumo apibrėžtis, ir šiuo atžvilgiu (kaip ir Kanto schemoje) jame esama ir minties prado, ir materialumo – juslinės apibrėžties – prado. Vienetas yra tvirtas ir pats sau išoriškas; taigi vienetas ir visos jo formos – 2, 3 ir t. t. – pasižymi šituo vidiniu išoriškumu. Jis yra minties pradžia, bet bloga pradžia; jis dar nėra mintis, nėra visuotinybė sau. Kad kas nors turėtų sąvokos formą, jis turi tiesiogiai pats savyje kaip apibrėžtas santykiauti su savo priešybe; šitas paprastas judėjimas ir yra sąvoka. Pavyzdžiui, pozityvu ir negatyvu tiesiogiai santykiauja su savo priešybėmis. Kitaip skaičius; jis yra apibrėžtas, bet jis neturi savo priešybės, jis yra indiferentus. Mintyje, sąvokoje pagrindinė apibrėžtis kyla iš to, kad čia yra skirtumų vienybė, idealumas, neigiantis tų skirtumų savarankiškumą. Tuo tarpu skaičiuje, pavyzdžiui, skaičiuje trys, yra trys atskirybės, ir kiekviena iš jų savarankiška; tai ir yra didžiausias trūkumas ir didžiausia mįslė – kad trys juoba turi reikšti tam tikrą mintį. Mintis turi save iškelti, o tai galima tik gausybės santykių dėka, tačiau jie šiuo atveju pasilieka neapibrėžti, savavališki ir atsitiktiniai.

Tačiau pitagorininkų filosofijoje skaičiai nėra šitoje indiferentumo būklėje, o yra traktuojami kaip sąvoka. „Kad turi būti kažkoks nekūniškas pradas, įrodė pitagorininkai“[147]. Bet pirmine esme arba absoliučia sąvoka jie laikė skaičius. Kaip jie priėjo prie tokios minties, geriau suprasime pasiskaitę Aristotelį[148]: „Jie būtent skaičiuose matė daug panašumo su tuo, kas yra ir kas atsiranda, – daugiau negu ugnyje, vandenyje, žemėje; nes teisingumas yra tam tikra skaičių ypatybė (τοιονδὶ πάθος)“, taigi tai, kas nematerialu, nejusliška, „lygiai taip kaip (τοιονδὶ) siela, protas, o kita skaičių ypatybė yra laikas, ir taip toliau. Taigi dėl to,

kad jie manė, jog tai, kas harmoninga, yra skaičių ypatybė ir santykis, ir dėl to, kad skaičiai", t. y. saikas, „yra pirma visoje gamtoje (πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι), tai jie skaičius tarė esant visa ko elementais (στοιχεῖα), o visą dangų laikė derme ir skaičiumi".

Matome, kad iškyla reikalas pateikti α) vieną patvarią visuotinę idėją ir β) minties apibrėžtį. Aristotelis[149], kalbėdamas apie idėjas, sako: „Pasak Herakleito, visa, kas suvokiama juslėmis, teka, taigi negali būti mokslo apie juslinius dalykus; todėl atsirado idėjos. Sokratas buvo pirmasis, kuris apibrėžė visuotinumą remdamasis indukcija; dar anksčiau pitagorininkai palietė tik nedaug dalykų, vien tai, kokio dalyko sąvokomis laikė skaičius, pavyzdžiui, sėkmės arba teisės, arba santuokos". Mes turime žinoti, ką būtina daryti, kad atpažintume idėjos pėdsakus ir matytume, jog čia jau pasistūmėta pirmyn; apie patį turinį neįmanoma pasakyti, kokią reikšmę jis gali turėti.

Tokia bendriausiais bruožais yra pitagorininkų filosofija. Mes jau parodėme šio prado trūkumus, kurie neleidžia išreikšti minties. Vienetas yra tik visiškai abstrakti būtis sau, išoriškumas pats sau; po jo einantys skaičiai tėra visiškai išoriškas mechaniškas šitų vienetų sudėstymas. Kadangi sąvokos prigimtis yra vidujiškumas, tai skaičiai yra pats netinkamiausias būdas sąvokos apibrėžtims išreikšti. Prietaras, kad skaičiai, erdvės konfigūracijos gali išreikšti absoliutumą.

Pradėti reikia nuo skaičiaus reikšmės. Skaičius ir saikas yra pagrindinės apibrėžtys. Tai, kad skaičius kaip toks yra daiktų esmė, nereikia suprasti taip, kad visur kur yra skaičiai ir saikas. Jei sakome, kad viskas yra kiekybiškai ir kokybiškai apibrėžta, tai dydis ir saikas tėra viena daiktų savybė, viena jų pusė. Tačiau šiuo atveju teigiama, kad pats skaičius yra daiktų esmė, taigi ne forma, o substancija.

Dabar dar reikia panagrinėti ir atskiras šios filosofijos apibrėžtis, ir bendrą jos reikšmę. Viena vertus, pitagorininkų sistemoje patys skaičiai pasirodo kaip minties apibrėž-

tys, pirmiausia kaip vienybės, prieštaros ir šių abiejų momentų vienybės apibrėžtys; antra vertus, pitagorininkai apskritai pateikė idealias skaičiaus apibrėžtis kaip pradus „ir absoliučiais daiktų pradais laikė" ne netarpiškų skaičių aritmetinius skirtumus, o veikiau „skaičiaus pradus", t. y. jo sąvokos skirtumus[150].

Pirmoji apibrėžtis yra vienybė apskritai, antroji apibrėžtis yra dvejybė; mes matome, kaip kyla prieštaravimas. Todėl ypač svarbu pavienių daiktų formų ir apibrėžčių (baigtinumo) begalinę įvairovę išvesti iš jų visuotinių minčių kaip visų apibrėžčių pradų (paprastų apibrėžčių). Tai ne daiktų tarpusavio skirtumai, o savyje visuotiniai esmės skirtumai. Empiriniai objektai skiriasi vienas nuo kito išorine forma, šitas popieriaus lapas skiriasi nuo kito, atspalvis skiriasi nuo spalvos, žmonės skiriasi temperamentais, individualumu. Tačiau šitos apibrėžtys, kad ir kaip jos skirtųsi, nėra esminės; jos yra esminės objektų apibrėžtam ypatingumui, bet nėra esminės savaime ir sau, nes šita visai apibrėžta ypatingybė, rašalinė, popieriaus lapas ir t. t. nėra esminė egzistencija; esminga yra tik tai, kas visuotina, kas išlieka, kas substancialu. Pirmasis dalykas yra visuotinis prieštaravimas, po to eina tolesnis apibrėžimas, formos suteikimas, įvairūs pavidalai, bet tai jau tik minėto prieštaravimo kondensatas. Pavyzdžiui, vienis, daugis, o jų vienybė yra dydis; šis pats yra teigiamas vienio ir daugio apibrėžčių, kurios paskui yra forma: ekstensyvus ir intensyvus dydis. Šviesos stiprumas kaip apšvietimo intensyvumas yra ekstensyvus, nes įgalina apšviesti tam tikro dydžio paviršių.

Tokioms apibrėžtims pradžią davė Pitagoras. Jos daugiausia yra skaičiai; tačiau pitagorininkai prie to nesustojo, jie davė skaičiams konkretesnes apibrėžtis, kurios dažniausiai priklauso vėlesniems pitagorininkams. Čia neverta ieškoti vystymosi būtinybės, įrodymo; nerasime dvejybės atsiradimo iš vienybės sampratos. Visuotinės apibrėžtys tik surandamos ir užfiksuojamos visiškai dogminiu

būdu; todėl jos yra sausos, nejudančios, nesivystančios, nedialektinės apibrėžtys.

a. Pasak pitagorininkų, pirma paprastoji sąvoka yra *vienybė* (μονάς); tai nėra aritmetinis vienetas, kuris yra visiškai diskretus, išskirtinis, negatyvus; vienybė yra tolydumas, pozityvumas, jų yra ne daug, o viena. Tai yra visiškai bendra esmė. Toliau jie sako, kad kiekvienas daiktas yra vienas ir kad „daiktai yra tokie todėl, kad dalyvauja vienyje"; ir galutinė tam tikro daikto esmė arba jo būties savaime grynasis stebėjimas yra vienis[151]. Tai reiškia, kad daiktas, matomas visais kitais atžvilgiais, yra ne daiktas savaime, o daiktas santykyje su kuo nors kita; taigi būtis savaime yra tik sau pačiai lygi būtis arba tai yra pati lygybė su savimi, formos nebuvimas. Tai yra dėmesio vertas santykis. Vienis yra sausas, abstraktus vienas; daiktų apibrėžtumas yra daug didesnis negu toks. Tad koks yra visiškai abstraktaus vienio santykis su konkrečia daiktų būtimi? Visuotinių apibrėžčių santykį su konkrečiomis egzistencijomis pitagorininkai išreiškė žodžiu „mėgdžiojimas" (μίμησις). Pitagorininkų filosofijoje mes susiduriame su tokiu pat keblumu kaip ir Platono idėjų teorijoje. Idėja yra rūšis, jos priešprieša yra konkretybė; suprantama, kita apibrėžtis yra konkretybės ir visuotinybės santykis, tai labai svarbus aspektas. Aristotelis[152] priskiria Platonui terminą „dalyvavimas" (μέθεξις), kuris jį pradėjo vartoti vietoj pitagorininkų „mėgdžiojimo" termino. Mėgdžiojimas yra vaizdus, vaikiškas, primityvus terminas šiam santykiui apibūdinti, dalyvavimas, šiaip ar taip, yra apibrėžtesnis terminas. Tačiau Aristotelis pagrįstai teigia, kad abu terminai yra nepatenkinami; Platonas juo ne toliau vysto dalyką, o tik duoda jam kitokį pavadinimą; „tai tuščios šnekos"[153]. Mėgdžiojimas ir dalyvavimas yra viso labo skirtingi to paties santykio vardai; vardus duoti lengva, bet visai kas kita tą santykį suprasti.

b. Toliau eina prieštara. Vienybė yra tapatumas, visuotinybė; antras dalykas yra *dvejybė* (δυάς), skirtumas, ypatin-

gybė. Šios apibrėžtys filosofijoje tebegalioja ir dabar; Pitagoras buvo pirmasis, kuris jas įsisąmonino. Pitagorininkai iš pat pradžių negalėjo apsiriboti vien tuo, kad 1, 2, 3 būtų įvardyti kaip pradas; jie turėjo prie to prijungti artimiausias kategorijas, artimiausias mąstymo apibrėžtis. Todėl jie vertina dvejybę kaip prieštarą. Koks yra šitos vienybės santykis su daugiu arba šitos lygybės sau pačiai santykis su kitokia būtimi, – tai gali būti aiškinama įvairiai; ir pitagorininkai iš tikrųjų skirtingai apibūdino formas, kurias įgauna ši pirmoji prieštara. Antra vertus, du yra vieno priešybė. Aristotelis[154] nurodo, kaip pitagorininkai suvokė šitą vieno ir dviejų prieštarą. Tačiau skaičiaus elementai – vienybė ir dvejybė – dar nėra skaičiai. „Pitagorininkai sakė, kad skaičiaus elementai yra tai, kas lygu, ir tai, kas nelygu", šiuo atveju prieštaros forma yra veikiau aritmetinė, – „tai, kas nelygu, yra ribota" (arba ribojimo pradas), „o tai, kas lygu, yra neribota", mintys kaip netarpiškų skaičių elementai; „taigi vienetas sudarytas iš jų abiejų, o po to iš jo kyla skaičius", kadangi, pavyzdžiui, trys yra trys vienetai ir trys taip pat yra vienas. Taigi nors vienetas yra pradas, bet jis pats nėra skaičius, t. y. joks apibrėžtas skaičius. Ir iš tikrųjų taip yra, nes skaičius yra α) vienybė ir β) tam tikras skaičius; γ) vienete abu šie momentai yra tas pat, taigi vienete tam tikras skaičius yra tik negatyvia prasme. Vienetas yra lygu ir nelygu. Pitagorininkai sako: „Vienetas, pridėtas prie lygu, yra nelygu" (2 + 1 = 3), „pridėtas prie nelygu, yra lygu" (3 + 1 = 4); jis turi savybę padaryti lygu, taigi pats turi būti lygus[155]. Taigi vienybėje pačioje savaime glūdi skirtingos apibrėžtys. Neribota (neapibrėžta) ir riba (apibrėžta) yra ne kas kita, o vienybės ir vieneto prieštaravimas. Vienetas yra absoliutus diskretumas, taigi yra grynai negatyvus, o vienybė yra lygybė su pačia savimi.

Panagrinėkime absoliučiąją idėją pirmuoju išraiškos būdu: prieštara yra neapibrėžta dvejybė (ἀόριστος δυάς). Μοναϛ arba ἑνάς dar nereiškia vieneto kaip tokio; taip pat ir

δυάς – dvejeto kaip tokio. Tai tik tam tikra *dyas*, – dalyvaudami joje atsiranda visi skaičiuojami skaičiai. Tiksliau Sekstas[156] apibrėžia tai šitaip: „Vienybė, suprantama kaip jos tapatumas su savimi„ (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς νοουμένη, savaime), „yra vienybė (μονάς). Jeigu ji pati prideda save prie savęs pačios kaip skirtingą" (ἐπισυντεθεῖσα ἑαυτῇ καθ' ἑτερότητα, abstraktus daugis),"tai gaunama neapibrėžta dvejybė; nes nė vienas iš apibrėžtų arba šiaip apribotų skaičių nėra šita dvejybė, tačiau visi jie pažįstami dalyvavimo joje dėka, kaip jau buvo pasakyta apie *monas*. Dėl to esti du daiktų pradai", dievai: „pirmoji monada, kurios dalininkės yra visos skaičių monados, todėl jos ir yra monados, o taip pat neapibrėžta *dyas*, dėl kurios dalyvavimo visos apibrėžtos dvejybės yra dvejybės". Iš čia aiškėja, α) kad dvejybė kaip esmės momentas arba sąvoka taip pat yra visuotinė kaip ir vienybė, ir β) jų prieštaroje, kai ši mąstoma su kitomis apibrėžtimis kaip forma ir materija, gali būti mąstoma arba vienybė, arba dvejybė; ir viena, ir kita rasime pitagorininkų filosofijoje. αα. Vienybė yra lygybė sau pačiai, formos nebuvimas; o dvejybė yra nelygybė ir joje randasi susidvejinimas arba forma. Apie *dyas* jie sako, kad dalyvavimo joje dėka viskas pasidaro apibrėžta, ribota; dėl to dvejybė yra apibrėžtumas, ribotumas, daugis. Tačiau kituose mokymuose aiškinama vėl kitaip. ββ. Priešingai, jeigu formą mes įsivaizduosime paprastai – kad veikla yra absoliuti forma, tai vienybė bus forma, veikmė, tai, kas apibrėžia, o dvejybė bus daugio galimybė, nesantis daugis (taigi paprasta, skirtumų neturinti mintis), materija[157]; ir tada dvejybė užims pirmosios vienybės vietą. Aristotelis sako, kad tai priklauso Platonui. Aristotelis[158] Platonui priskiria tai, kad jis neapibrėžtu dalyku padarė *dyas*, o *monas* – apibrėžtu; tačiau šiuo atveju turima galvoje ne tai, ką mes laikome riba, o tai, kas riboja. Taigi vienetas turi skirtingas reikšmes – vienybės (ἄπειρον) ir subjektyvumo. Subjektyvumo, individualumo pradas, šiaip ar taip, yra aukštesnis už neapibrėžtą ir neribotą pra-

dą; o subjektas, νοῦς, yra apibrėžiantis, yra forma. Taigi Platonas neribotu, neapibrėžtu pradu, berods, padarė dvejybę; todėl pitagorininkai *dyas* vadina neapibrėžtąja *dyas*.

Tolesnis prieštaros apibrėžimas, – šiuo požiūriu pitagorininkai nesutardavo tarp savęs, – išvirsta į netobulą kategorijų užuomazgą. Apskritai prieštaravimo kaip absoliutumo esminio momento samprata kilo iš pitagorininkų. Jie anksti sudarė tam tikrą kategorijų lentelę, – vėliau tai padarė Aristotelis (todėl pastarajam buvo priekaištaujama, kad jis iš pitagorininkų perėmęs savąsias mąstymo apibrėžtis); ši pitagorininkų lentelė yra paprastųjų sąvokų tolesnis apibrėžimas, nors ir atliktas nederamu būdu – joje sumaišytos vaizduotės ir sąvokos priešybės, pasigendama tolesnės dedukcijos arba sistemiško išrutuliojimo. Aristotelis[159] šitas apibrėžtis priskiria arba pačiam Pitagorui, arba Alkmeonui, kuris gyveno dar Pitagorui esant gyvam; „todėl arba jis paėmęs šitą lentelę iš pitagorininkų, arba šie iš jo." Pateikiama dešimt tokių priešybių porų (dešimt pitagorininkams taip pat yra reikšmingas skaičius), į kurias galima redukuoti visus daiktus:

1. Riba ir beribiškumas
2. Nelygu ir lygu
3. Vienybė ir daugybė
4. Dešinė ir kairė
5. Vyriška ir moteriška
6. Nejudama ir judama
7. Tiesumas ir kreivumas
8. Šviesa ir tamsa
9. Gėris ir blogis
10. Kvadratas ir lygiagretainis.

Tai mėginimas toliau išplėtoti spekuliatyviosios filosofijos idėją joje pačioje, sąvokose. Tačiau, atrodo, šitas mėginimas taip ir liko α) suplaktas maišinys ir β) paprastas išskaičiavimas. Vis dėlto labai svarbu, kad iš pradžių tik surenkamos į vieną vietą bendrosios mąstymo apibrėžtys

(antai taip daro Aristotelis). Bet šitas rinkinys – dar tik pati paprasčiausia prieštaros apibrėžčių pradžia, kuriai nebūdinga nei tvarka, nei prasmė, ji panaši į indiškąjį pradų ir substancijų sąrašą.

Toliau šias apibrėžtis plėtoja Sekstas. Jis pasisako prieš tokią kategorijų ekspoziciją, kurią pateikia vėlesnieji pitagorininkai. Tai labai geras, išsamus išdėstymas pitagorininkų apibrėžčių, kurios jau artimesnės minčiai. „Kad tie du pradai yra visa ko (τῶν ὅλων) pradai" – bendrosios apibrėžtys turi būti redukuotos į paprastąsias, skaičiais išreikštas apibrėžtis (vienybę ir dvejybę) – „pitagorininkai parodo įvairiopai"[160] Šitą ekspoziciją Sekstas taip dėsto: iš pradžių pats dalykas, paskui jo refleksija.

Pirma. „Yra trys daiktų mąstymo būdai, pagrindiniai jų apibrėžimai (τῶν γὰρ ὄντων τὰ μέν νοεῖται): pirmas – pagal skirtingumą, antras – pagal prieštarą, trečias pagal santykį". Tai jau išlavinta refleksija. Paskui šitos trys formos paaiškinamos. α. „Kas nagrinėjama vien skirtingumo požiūriu, tas nagrinėjama pats sau; tai yra subjektai, kurių kiekvienas santykiuoja tik su savimi: arklys, augalas, žemė, oras, vanduo, ugnis. Tai mąstoma atitrauktai (ἀπολύτως), nesiejant su kuo nors kitu"; tai tapatumo, savarankiškumo apibrėžtis. β. „Prieštaros požiūriu kas nors apibrėžiama tiesiog priešinant tai su kuo nors kitu, pavyzdžiui, gera ir bloga, teisinga ir neteisinga, šventa ir nešventa, rimtis ir judėjimas ir t. t. γ. Santykio požiūriu (πρός τι) objektas" yra apibrėžiamas „pagal savo santykį su kuo nors kitu" (τὰ κατὰ ὡς πρὸς ἕτερον σχέσιν νοούμενα), kur jis pats savo priešingume yra savarankiškas, „kaip dešinė ir kairė, aukštai ir žemai, dviguba ir pusė; viena suprantama tik remiantis kìta, nes aš negaliu įsivaizduoti kairės, jei kartu neįsivaizduosiu ir dešinės", tačiau abu jie yra savarankiški[161].

„Santykis skiriasi nuo prieštaros šiuo būdu. α. Prieštaroje vieno dalyko atsiradimas yra kito dalyko išnykimas, ir atvirkščiai. Jeigu pašalinamas judėjimas, tai atsiranda rimtis,

jeigu atimama sveikata, tai atsiranda liga, ir atvirkščiai“; tai reiškia, kad vienos priešybės kaip priešybės neigimas yra kitos priešybės teigimas. „Priešingai, santykyje abu dalykai atsiranda kartu ir išnyksta kartu. Jeigu pašalinama dešinė pusė, tai kartu pašalinama ir kairė“; jeigu *yra* víena, tai kartu yra ir kita. Dviguba yra kartu su tuo, kas yra dvigubo pusė; „jeigu panaikinama dviguba, tai sugriaunama ir pusė“. Tai, kas čia panaikinama, panaikinama ne tik kaip priešybė, bet ir kaip esamybė; tačiau būtis yra nepadalinta, ji indiferenti, ji yra pradas. β. „Antrasis skirtumas yra tas, kad tai, kas yra prieštaroje, neturi vidurio, pavyzdžiui, tarp ligos ir sveikatos, gyvybės ir mirties“, blogio ir gėrio, „rimties ir judėjimo nėra trečio. Priešingai, kas yra santykyje, tas turi vidurį: tarp didelio ir mažo vidurys yra lygu, tarp per didelio ir per mažo vidurys yra pakankama“[162]. Grynasis priešingumas pereina į kitą priešingumą per nulį, o netarpiški kraštutinumai, priešingai, egzistuoja tam tikrame trēčia; grynojo priešingumo realumas yra viduryje, vienybėje, bet tada jie jau nebėra priešingumai. Šitas išdėstymas atskleidžia bendrąsias logines apibrėžtis, kurios visada buvo ir yra nepaprastai svarbios; tai dėmesys visiškai bendroms apibrėžtims, kurios yra visų vaizdinių, viso, kas yra, momentas. Nors šitų prieštaravimų prigimtis čia dar nenagrinėjama, tačiau svarbu tai, kad jos jau įsisąmonintos.

Antra. „Kadangi yra šitos trys giminės, subjektai ir sudvejinta prieštara, tai virš kiekvienos iš jų turi būti giminė (τούτων ἐπάνω γένος), kuri yra pirma, nes giminė yra pirmesnė už rūšis“; giminė yra tai, kas vyrauja, kas bendra. „Jeigu pašalinama tai, kas bendra, tai pašalinama ir rūšis, bet jeigu pašalinama rūšis, tai giminė nepašalinama, nes rūšis priklauso nuo to, kas bendra (ἤρτηται ἐξ ἐκείνου), o ne atvirkščiai. α) Aukščiausia gimine (τὸ ἐπαναβεβηκός, transcendens)“, bendriausiu dalyku arba esme „to, kas laikoma savaime ir sau esama“ (subjektų, skirtingybių) „pitagorininkai paskelbė vienetą (τὸ ἕν)“. Tai yra ne kas kita, o į skaičius iš-

verstos apibrėžtys. β) „To, kas yra prieštaroje, sako jie, giminė yra lygu ir nelygu (τὸ ἴσον καὶ τὸ ἄνισον). Rimtis yra tai, kas lygu, nes ji negali didėti arba mažėti; bet judėjimas yra tai, kas nelygu. Kas yra pagal prigimtį, tas yra lygu sau ir kaip viršūnė negali intensyvėti (ἀκρότης γὰρ ἦν ἀνεπίτατος), tai, kas priešinga prigimčiai, yra nelygu, sveikata – lygu, liga – nelygu". γ) „Giminė to, kas yra indiferentiškame santykyje, yra perteklius ir trūkumas (ὑπεροχή καὶ ἔλλειψις), daugiau ir mažiau"; tai kiekybinis skirtumas, o pirma nurodytas (β) yra kokybinis skirtumas[163].

Trečia. Prieštaros yra dvi. „Šitos trys giminės to, kas yra sau, prieštaroje ir santykyje, – turi pačios savo ruožtu priklausyti" dar paprastesnėms, aukštesnėms „giminėms" (mąstymo apibrėžtims). „Lygybė redukuoja save į vienybės apibrėžtį"; subjektų giminė čia yra tai, kas yra pats sau". O nelygybė yra perteklius arba trūkumas, ir šie abu priklauso neapibrėžtai *dyas*"; jie yra neapibrėžta prieštara, prieštara apskritai. Iš pradžių atrodo, kad tai yra du pradai, vienybė ir dvejybė; bet prieštara, daugybė yra paprasta; gryna veikmė, negatyvumas, riba yra paprasta. Neapibrėžta *dyas* yra neapibrėžta prieštara, grynoji veikmė apskritai. „Taigi iš visų šitų santykių išplaukia pirmoji vienybė ir neapibrėžta dvejybė". Pitagorininkai sakė maną, kad tai yra bendrieji daiktų būdai. „Iš jų pirmiausia randasi skaičiaus vienetas ir skaičiaus dvejetas; iš pirmojo *monas* – vienetas, iš *monas* ir neapibrėžtos *dyas* – dvejetas, nes du kartus vienas yra du". Taip nustatomi 1, 2, 3 ir t. t. kaip priklausomi skaičiai. „Taip atsiranda kiti skaičiai, kai *monas* vis juda pirmyn (τοῦ ἑνὸς ἀεὶ περιπατοῦντος), o neapibrėžta *dyas* gimdo dvejetą". Šis kokybinės prieštaros virtimas kiekybine yra neaiškus. „Todėl iš šitų pradų *monas* yra veiklus pradas", forma, kaip sakyta (p. 262), „o *dyas* yra pasyvi materija. Ir kaip iš jų atsiranda skaičiai, taip iš jų atsiranda ir pasaulio sistema ir viskas, kas jame yra"[164]. Šitų apibrėžčių prigimtis – pereiti į ką nors, judinti save. Tai jau aukštesnio lygio refleksija – min-

ties bendrosios apibrėžtys sujungiamos su 1, 2, 3 ir šie skaičiai joms pajungiami, taigi bendroji giminė paverčiama pirminiu dalyku.

Prieš pradėdamas toliau kalbėti apie šių skaičių seką, turiu pasakyti, kad, sprendžiant iš to, kaip jie čia pateikti, jie yra grynosios sąvokos: vienybė, dvejybė ir iš vieneto kylanti priešybė kaip riba, neapibrėžta dvejybė, taigi jie yra visuotinybė; tokie skaičiai yra esmiški tik dėl santykio su priešingybe arba juose yra apibrėžtis kaip tai, kas esmiška. Jei skaičius imsime kaip skaičius, tai trys bus tik trys; bet čia esama galimybės arba pasilikti prie šitos apibrėžties, arba eiti toliau. Vienybė ir *dyas* yra pats vienetas; nes *dyas* kaip dvejybė, daugis yra paprasta. Taigi mes matome α) diferencinę arba kokybinę prieštarą, *monas* (dvilytiškumas) yra supriešinta pati savyje ir su dvejybe; vienybė ir grynasis daugis yra absoliuti prieštara, kurioje viena pusė, įveikdama kitą pusę, įgyja savo esmę; β) kiekybinė prieštara, kuri yra patvarus indiferentumas; γ) αα) iš čia kylančią individualią vienybę, subjektą, ββ) jo visuotinę vienybę. Kiekybiniam skirtumui priklauso daugybė indiferenčių arba sau esančių daiktų; jų grynoji apibrėžtis arba apibrėžta esmė yra skaičius. Esminis neorganinių daiktų apibrėžtumas yra jų specifinis sunkis; augalai, gyvūnai įgyja paprastą apibrėžtumą skaičiais. Absoliučiai paprasta esmė susidvejina į vienybę ir daugį, į diferencinę prieštarą, kuri tuo pat metu turi būtį, o kaip grynasis skirtumas yra negatyvumas; jos sugrįžimas į save taip pat yra abiejų pusių vienybė – negatyvios vienybės, arba individualaus subjekto, ir visuotinybės, arba pozityvumo.

Tai iš tikrųjų yra gryna spekuliatyvioji absoliučiosios esmės idėja, kuri yra šitas judėjimas; Platono filosofijoje idėja irgi yra ne kitokia. Spekuliatyvumas čia pasirodo kaip spekuliatyvus. Tas, kuris nežino, kas yra spekuliatyvu, nesupranta, kad tokių paprastų sąvokų apibūdinimu išsakoma absoliučioji esmė. Vienas, daug, lygu, nelygu, daugiau, ma-

žiau yra banalūs, tušti, sausi momentai. To, kad jų santykiuose glūdi absoliučioji esmė, gamtos ir dvasios pasaulio organizacija, nemato tas, kuris, pripratęs prie vaizdinių, nuo juslinės esmės nesugrįžta prie minties; toks žmogus negali suprasti, kad taip išreiškiamas Dievas spekuliatyvia prasme, kad didingiausi dalykai nusakomi šiais paprastais žodžiais, kad giliausi dalykai išreiškiami gerai žinomais, paviršiuje esančiais ir aiškiai matomais žodžiais, kad turtingiausi dalykai apibūdinami šitomis skurdžiomis abstrakcijomis.

Visų pirma paprastos realybės priešybė, apskritai giminė, visos realybės visuotinybė yra kaip tik šitas susidvejinimas, šita konstrukcija, paprastosios esmės daugis, jos prieštara ir tvermė -- kiekybinis skirtumas. Taigi šita idėja turi realybę pati savyje; ji yra esminė, paprastoji realybės sąvoka – pakilimas į mintį, bet ne kaip bėgimas nuo realumo, o kaip pats save per savo esmę išreiškiantis realumas. Mes čia matome protą, kuris išreiškia savo esmę; ir absoliučioji realybė yra netarpiškai pati vienybė.

Apie šitą realybę pirmiausia pasakytina, kad tiems, kurie mąsto nespekuliatyviai, pasidaro dar sunkiau, kitaip sakant: koks yra šitos realybės santykis su paprasta realybe? Su ja atsitiko tas pat, kaip ir su Platono idėjomis, kurios šitiem skaičiams arba, tiksliau, grynosioms sąvokoms yra visiškai artimos. Taigi iškyla kitas klausimas: „Kur yra tie skaičiai? Ar jie, erdvės atskirti, gyvena idėjų danguje? Jie nėra netarpiškai patys daiktai, nes daiktai, substancija yra kažkas kita negu skaičius; kūnas visai nepanašus į skaičių." Pitagorininkai α) visai nemanė, kad skaičiai yra tai, kas paprastai vadinama pirmavaizdžiais[165], tarsi daiktų idėjos, dėsniai ir santykiai būtų kuriančiame samprotyje kaip sąmonės mintys, idėjos Dievo prote, kurios yra atskirtos nuo daiktų, kaip kad menininko mintys yra atskirtos nuo jo kūrinio; β) juoba jie nemanė, kad skaičiai yra mintys mūsų sąmonėje, tai, kas subjektyvu, kas yra tik mūsų mintyje, nes mes daiktų savybėms paaiškinti pateikiame absoliučiai priešingus pagrin-

dus. Pitagorininkams skaičiai yra apibrėžta reali esamybės substancija, taigi bet kurios esamybės būtis iš esmės yra α) būti vienetu, β) turėti savyje *monas* ir *dyas* bei jų prieštarą ir santykį; toks yra kiekvienas daiktas, ir kaip tik jo būtis yra tokia, kad jis toks yra.

Aristotelis[166] aiškiai sako, jog „pitagorininkams būdinga tai, kad pagal juos riba, beribis ir vienis nėra skirtingos stichijos", iš kurių atsiranda, kyla ir į kurias sugrįžta daiktai, pitagorininkai jiems nesuteikia kitos realybės negu daiktams, tokiems „kaip ugnis ir t. t., o tokius dalykus kaip beribis, vienis traktuoja kaip substanciją pačių daiktų, apie kuriuos jie sprendžia (prädizieren); ir skaičius yra visa ko esmė". „Jie ne atskyrė skaičius nuo daiktų, o laikė juos pačiais daiktais"[167]. „Skaičius yra daiktų pradas (ἀρχή) ir materija (ὕλη), taip pat ir jų savybės bei galios"[168], taigi skaičius yra mintis, substancija arba daiktas, esantis minties esmėje.

Šitos abstrakčios apibrėžtys vėliau buvo konkrečiau apibrėžtos; daugiausia tai padarė vėlesnieji filosofai Jamblichas, Porfirijas, Nikomachas savo spekuliacijose apie Dievą, sukūrę religinių vaizdinių (aritmetinė teologumena). Jie stengėsi sutaurinti tautinę religiją ir įdėjo į ją tokias minties apibrėžtis. *Monas* jie suprato ne kitaip kaip Dievą. Jie vadino ją Dievu, dvasia, hermafroditu (kuriame glūdi abi apibrėžtys, be to, ir lygu, ir nelygu), taip pat substancija, protu, chaosu (nes jis yra neapibrėžtas), Tartaru, Jupiteriu, forma. O *dyas* jie vadino šiais vardais – materija, pradas to, kas nelygu, vaidas, gimdantysis, Izidė ir t. t.

c. *Trejybę* (τριάς) pitagorininkai laikė labai svarbiu skaičiumi, kuriame *monas* įgyja realumą ir išbaigtumą. *Monas* juda pirmyn per *dyas* ir, vėl susijungusi į vienybę su šituo neapibrėžtu daugiu, ji tampa *trias*, trejybe. Vienybė ir daugis glūdi trejybėje blogiausiu – išorinio sudėjimo – būdu. Kad ir kaip abstrakčiai trejybė būtų suprantama, vis dėlto ji yra labai svarbi apibrėžtis. Trejybė pitagorininkams yra apskritai pirmoji tobulybė. Aristotelis apie ją sako[169]: „Kū-

nas neturi jokio kito dydžio, tik trejetą" (t. y. jis neturi kito matmens, kokybiškai būtino dydžio, nes yra apibrėžtas trimis matmenimis); „todėl pitagorininkai sako, kad visata ir visi daiktai yra apibrėžti trejybės" (turi absoliučią formą, τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται). „Juk pabaiga, vidurys ir pradžia sudaro visumos skaičių; ir tas skaičius yra *trias*". Visa suvesti į trejybę yra paviršutiniška, kaip ir naujosios gamtos filosofijos schemos. „Todėl mes, pasiskolinę šitą apibrėžtį iš gamtos, naudojame ją ir kulte", garbindami dievus; mes tikime, kad iš tikrųjų kreipiamės į dievus tik tada, kai juos maldoje tris kartus pašloviname. „Apie du mes sakome „abu", o ne „visi" (πάντας δ' οὐ λέγομεν); ir tik apie tris mes sakome „visi". Kas apibrėžiama trejetu, yra visuma" (arba visa, πᾶν). Tai yra pirmoji visybė. „Kas dalijama trejopu būdu, yra padalyta visiškai (τριχῇ δὲ ὄν διαιρετὸν, πάντῃ διαιρετόν), o vienas dalijamas tik vienu matmeniu" (abstraktus tapatumas), „du dalijami tik dviem matmenimis" (tai yra tik prieštara), „o šiuo atveju dalijama visais". Arba tai, kas tobula, yra trejybė: kas tolydu, yra lygu sau pačiam; nelygu yra dalu, tame, kas nelygu, glūdi priešybė; iš čia kyla vienybė, šitų skirtumų visybė, ir toks yra skaičius apskritai; bet visa tai veiksminga yra trejybėje. *Trias* yra gili forma.

Todėl suprantama, kodėl krikščionys šitoje trejybėje ieškojo ir surado savo Šventąją Trejybę. Paviršutiniškas požiūris krikščionims prikaišiojo – esą šita trejybė, kuri buvo žinoma jau senovėje, tai proto galimybes viršijanti paslaptis; ji esanti tai per aukšta, tai perdėm neskoninga; ir dėl šios arba anos priežasties krikščionys jos nenorį padaryti suprantamesnės protui. Jeigu šioje trejybėje yra tam tikra prasmė, mes ją turime suprasti. Būtų labai blogai, jei nebūtų jokios prasmės tame, kas du tūkstantmečius buvo pats švenčiausias krikščionių vaizdinys; būtų blogai, jei šis vaizdinys būtų per daug šventas, kad jį būtų galima nužeminti iki supratimo, ir jeigu jis būtų jau visiškai pasenęs, kad net nepritik-

tų norėti jame ieškoti kokios nors prasmės. Beje, gali būti kalbama tik apie šios Trejybės sąvoką, o ne apie Tėvo, Sūnaus vaizdinius, nes prigimtiniai santykiai mūsų nedomina.

Kas yra šita trejybė, visiškai aiškiai apibrėžė Aristotelis; tai, kas tobula, arba tai, kas realu, trejybėje turi pradžią, vidurį ir pabaigą. Pradas yra paprasta; vidurys – to prado virtimas kitu (*dyas*, priešybė); pabaiga, vienybė (dvasia) yra prado kitabūčio sugrįžimas į šitą vienybę. Taigi kiekvienas daiktas yra α) būtis, paprasta; β) skirtingumas, įvairovė; γ) abiejų vienybė, vienybė jos kitabūtyje. Atimkime iš daikto jo trejybę, ir mes jį sunaikinsime, padarysime iš jo mintinį daiktą, paversime jį abstrakcija.

d. Po trejeto eina ketvertas, *tetras*. Pitagorininkai ketvertą aukštai vertino, nes jis yra trejetas, tačiau išplėtotas trejetas. Tai, kad *tetras* yra toks trejeto išbaigtumas, yra akivaizdu; jame slypi užuomina į keturis elementus, fizinius ir cheminius, keturias pasaulio šalis (apskritai gamtoje skaičius keturi sutinkamas labai dažnai); ir dabar jis tebėra svarbus. *Tetras* kaip skaičius yra *dyas* išbaigtumas, pastarosios sugrįžtanti į save vienybė, *dyas*, prieštaros, gaminys, kuris pakelia save laipsniu ir įgyja lygybę su savimi. Dvejybė, kuri elgiasi taip, kad tik pati yra savęs pačios apibrėžtis, dvejybė, esanti lygybėje pati su savimi (t. y. padauginta pati iš savęs), esanti vienybėje pati su savimi, yra ketverybė, dviejų kvadratas. *Trias* atžvilgiu – *tetras* glūdi trejybėje. *Trias* yra α) vienybė, β) kitabūtis ir γ) jų vienybė. Tai, kas kita, negatyvu, taškas, riba, gali būti laikoma tik vienu momentu; tačiau jo realybė yra du, nes skirtumas, jo teigimas, yra du, tai, kas sudvigubinta. Trejetas yra *monas* ir dviejų skirtybių vienybė; jeigu juos skaičiuosime, tai bus jau keturi. Taigi ketvertas yra trejybėje.

Apibrėžčiau *tetras* suvokiama kaip *tetraktys*, kaip veiksmingas, veiklus ketvertas (nuo τέτταρα, ἄγω); šis skaičius po to vėlyviesiems pitagorininkams tapo žymiausiuoju skaičiumi. Iš Empedoklio, kuris iš pradžių buvo pitagori-

ninkas, poemos fragmento matyti, kaip aukštai buvo vertinama ši *tetraktys*[170]:

...Jei padarysi šitai –
Dieviškosios dorybės taku tu pasuksi;
Prisiekiu tau tuo[171], kurs dvasiai mūs davė *tetraktys*,
Joj glūdi gamtos amžinosios šaknis ir šaltinis.

e. Nuo čia pitagorininkai iškart pereina prie dešimties, tam tikros kitos šios *tetras* formos. Kaip kad ketvertas yra išbaigtas trejetas, taip savo ruožtu šitas ketvertas, išbaigtas ir išplėtotas tokiu būdu, kad visi jo momentai laikomi realiomis skirtybėmis, o kiekvienas momentas – visu skaičiumi (kiekvienas yra tik vienas), yra *dekas*, dešimt, realioji *tetras*. „*Tetraktys* vadinamas tas išbaigtumas, kuris glūdi keturiuose pirmuosiuose skaičiuose; 1 + 2 + 3 + 4 = 10". Tačiau realybė, iš kurios imamos apibrėžtys, čia yra tik išoriška, paviršutiniška skaičiaus realybė, o ne sąvoka. Ketverte yra tik keturios vienybės; didi mintis laikyti jas ne tik vienetais. „Nes jis kaip skaičius vėl yra labiausiai išbaigtas". *Tetraktys* yra ne tik skaičius – ji yra idėja. „Kai mes prieiname prie dešimties, vėl ją laikome vienybe ir pradedame iš pradžių. Tai reiškia, kad pačioje *tetraktys* slypi amžinosios gamtos šaltinis ir šaknys, nes ji yra visatos, viso, kas dvasiška ir kūniška, logas"[172]. Proklas, vėlyvasis autorius, pateikia pitagorininkų himną: „Dieviškasis skaičius eina tolyn" (πρόεισι, περιπατεῖται),

Kol iš nekalto, nesuteršto vieneto kilęs,
Nepasieks jis ketverto dieviško, kurs sukuria
Motiną šventą, ribas tvirtas nubrėžiančią
Viskam, ir vardas jos – dešimt.[173]

Tolesnė skaičių seka neverta dėmesio. Tai, ką mes randame pasakyta apie kitus skaičius, yra daug neapibrėžčiau, ir

sąvoka juose išskysta. Penki yra paskutinis skaičius, kuriame dar gali glūdėti tam tikra mintis, bet nuo šešių jau prasideda vien tik savavališkos apibrėžtys.

2. Šitą paprastą idėją ir paprastąją realybę joje būtina toliau išvystyti, kad būtų pereita prie sudėtingesnės ir labiau išskleistos realybės. Ką padarė pitagorininkai, kad nuo abstrakčių loginių apibrėžčių pereitų prie formų, reiškiančių konkretų *skaičių taikymą*? Erdvės ir muzikos srityje pitagorininkų pateikiamos konkrečių objektų apibrėžtys skaičiais dar artimai susijusios su dalyku; bet kai jie pereina prie konkretesnių gamtos ir dvasios objektų, tos apibrėžtys pasidaro formalios ir tuščios.

a. Pavyzdį, kaip pitagorininkai „iš skaičių konstruoja pasaulio organizmą", pateikia Sekstas[174], remdamasis *erdvės* santykiais; šiuo atveju, šiaip ar taip, remiamasi šitais idealiais pradais. Erdvei lengvai pritaikomos abstrakčios apibrėžtys, ir skaičiai iš tikrųjų yra tokios išbaigtos erdvės apibrėžtys. Jeigu mes, apibrėždami erdvę, pradėsime nuo taško kaip pirmojo tuštumos neigimo, tai „taškas atitinka vienybę, jis yra tai, kas nedaloma (ἀδιαίρετον), ir yra linijų pradas, kaip kad vienybė yra skaičių pradas. Taško santykis su savimi yra *monas*, o liniją išreiškia *dyas*; juk abu suvokiami perėjimo dėka (κατὰ μετάβασιν νοεῖται), nes linija yra grynasis dviejų taškų santykis ir neturi pločio. Plokštuma kyla iš trejybės. O patvari figūra, kūnas, priskiriamas ketvertui (τετράς) ir jame esama trijų matmenų. Kiti sako, kad kūnas susideda (συνίστασθαι) iš vieno taško" (t. y. jo esmė esanti vienas taškas); „judantis taškas sudaro liniją, judanti linija – plokštumą, o judanti plokštuma – kūną. Pastarieji pitagorininkai skiriasi nuo pirmųjų tuo, kad anie skaičius pirmiausia kildino iš *monas* ir neapibrėžtos *dyas*, po to iš skaičių – ir taškus, ir linijas, ir plokštumas, ir kūniškas figūras; o pastarieji iš vieno taško pastato visa kita". Vieni skirtumą teigia esant prieštara, suponuota forma kaip dvejybė; kiti teigia formą esant veikla. „Taigi kūniškumo

kūrimui vadovauja skaičiai (ἡγουμένων τῶν ἀριθμῶν), o iš šių susidaro apibrėžti kūnai, vanduo, oras, ugnis ir apskritai visa visata, apie kurią jie sako, kad ji sukurta pagal harmoniją (διοικεῖσθαι); šita harmonija savo ruožtu glūdi tik skaičių santykiuose, kurie konstituoja įvairius absoliučios harmonijos sąskambius" (ἐν οἷς οἱ λόγοι εἰσὶ τῶν συστατικῶν τῆς τελείου ἁρμονίας συμφωνιῶν).

Būtina pažymėti, kad perėjimas nuo taško į tikrą erdvę (realią erdvę, nes linijos, plokštumos yra tik momentai, abstrakcijos) turi ir erdvės pripildymo reikšmę. Juk vienetas yra esmė, substancija, materija[175]; todėl lieka tik erdvės ir pripildytos erdvės skirtumas. Pati konstrukcija išsiskleidžia paprastai; tai yra judėjimas arba santykis. Linijos sąvoka yra grynas taško santykis; taškas yra grynas vienetas, o vienetas kaip gryna veikla yra grynas santykis – linija. Tas pat pasakytina apie plokštumą, kuri yra linijos santykis, jos pačios savęs dauginimas, gaminimas, veikli būtis, kontinuumas, visuotinybė. Tas pat yra ir kūniška erdvė. Ji išvystyta greičiau kaip veikmė – kaip judėjimas arba išorinis konstravimas. Tai dar yra gerai; tuo tarpu perėjimas nuo erdvės pripildymo apskritai prie jos apibrėžto pripildymo – tai vanduo, žemė ir t. t., – jau yra kitas ir daug sunkesnis dalykas. Galima sakyti, kad šito perėjimo pitagorininkai neatliko, – pati visata jiems tėra ši spekuliatyvi paprasta forma, kuri turi būti pavaizduota kaip tam tikra skaičių santykių sistema. Taigi fizinis pasaulis čia dar nėra apibrėžtas.

b. Kitas skaičių apibrėžčių kaip esmiško dalyko pritaikymas ir parodymas yra *muzikinių garsų* santykiai; tai sritis, kurioje skaičiai yra labiausiai apibrėžiantis veiksnys. Joje skirtumai matyti kaip skirtingi skaičių santykiai, ir šis muzikos apibrėžimo būdas yra vienintelis. Vienų tonų santykis su kitais pagrįstas kiekybiniais skirtumais, – vieni jų gali sukurti harmoniją, o kiti sukuria disharmoniją. Todėl pitagorininkai traktavo muziką kaip dalyką, turintį psichologinį ir pedagoginį poveikį[176]. Pitagoras buvo pirmasis, kuris įžvelgė, kad

muzikinių garsų santykiai, šitie girdimi skirtumai, gali būti matematiškai apibrėžti, kad mūsų girdimi sąskambiai ir disonansai yra matematinis palyginimas. Subjektyvų, tiesiog klausos teikiamą pojūtį Pitagoras atidavė įvertinti samprotčiui ir griežta apibrėžtimi jį jam pajungė. Pitagorui priskiriamas pagrindinių harmonijos tonų, kurie paremti paprastais skaičių santykiais, atradimas. Pasakojama[177], kad Pitagoras kartą ėjo pro kalvę ir atkreipė dėmesį į smūgius, kurie aidėjo kaip tam tikra dermė. Tada jis palygino kūjų, kurių smūgiai buvo girdėti kaip tam tikras sąskambis, svorių santykį ir juo remdamasis matematiškai apibrėžė tonų santykį; galiausiai jis šias išvadas panaudojo darydamas bandymus su stygomis. Iš pradžių jis nustatė tris santykius, kuriuos pavadino *diapason, diapente* ir *diatessaron*. Yra žinoma, kad tonas, kuris išgaunamas tam tikra styga (arba tuo, kas į ją panašu, – oro stulpu pučiamųjų instrumentų vamzdyje), priklauso nuo trijų sąlygų – nuo stygos ilgio, storio ir įtempimo laipsnio. Jeigu turime dvi vienodo ilgio ir storio stygas, tai dėl skirtingo įtempimo jos ir skambės skirtingai. Taip mes lyginame tik stygų įtempimą; jis gali būti išmatuojamas svoriais, kurie pakabinami ant stygų ir jas įtempia. Pitagoras atrado, kad, jeigu ant vienos stygos bus pakabinta dvylikos svarų svoris, o ant kitos – šešių (λόγος διπλάσιος, 1:2), tai jomis bus išgaunamas oktavos (διὰ πασῶν) sąskambis; jeigu santykis bus 8:12 arba 2:3 (λόγος ἡμιόλιος), tai skambės kvinta (διὰ πέντε), o jeigu santykis bus 9:12 arba 3:4 (λόγος ἐπίτριτος), tai bus kvarta (διὰ τεσσάρων)[178]. Skirtingas virpesių skaičius per vienodą laiko tarpą nulemia tono aukštį ir žemumą; jei stygų storis ir ilgis vienodi, tai šis skaičius atitinka svorių santykį. Esant pirmajam stygų įtempimo santykiui, stipriau įtemptos stygos virpesių skaičius yra du kartus didesnis negu kitos stygos virpesių skaičius; esant antrajam santykiui, trys vienos stygos virpesiai atitiks du kitos stygos virpesius ir t. t. Šiuo atveju skaičius yra tas tikrasis dalykas, kuris apibrėžia skirtumą. Tonas yra tik tam tikras

virpėjimas, tam tikras judėjimas. Nors esama ir kokybinių skirtumų, pavyzdžiui, skiriasi metalinių ir iš žarnų susuktų stygų tonas, žmogaus balsas ir pučiamųjų instrumentų garsas, tačiau tikrasis vieno instrumento tonų muzikinis tarpusavio santykis yra tai, kuo grindžiama harmonija – tam tikras skaičių santykis. Tonas yra ne kas kita, o tam tikro kūno virpėjimas, kuris apibrėžiamas erdve ir laiku; čia negali būti jokios kitos skirtumų apibrėžties, tik skaičius – virpesių kiekis per tam tikrą laiką. Niekur kitur apibrėžimas skaičiais netinka taip, kaip čia.

Tuo remdamiesi, pitagorininkai toliau plėtojo muzikos teoriją, bet mes į ją nesigilinsime. Apriorinis judėjimo būtinybės ir plėtros dėsnis skaičių santykiuose yra tai, kas skendi visiškoje tamsoje, kurioje gali klaidžioti tamsūs protai, kadangi čia nuolatos tai išnyra, tai vėl pradingsta sąvokų užuominos ir paviršutiniškos analogijos.

O jeigu kalbėsime apie visatos kaip skaičių sistemos tolesnį formavimą, tai čia labai gerai matyti, kokia didelė buvo vėlyvųjų pitagorininkų minčių painiava ir drumstumas. Sunku net apsakyti, kaip jie vargo ir mėgindami išreikšti filosofines mintis skaičių sistema, ir siekdami suprasti tas išraiškas, kurias perėmė iš kitų, ir priskirdami visam tam visokias, kokios tik įmanomos, prasmes; jie užsiėmė banaliais ir lėkštais santykiais, kurie tokie lieka, kai iš jų pašalinama sąvoka. Bet iš senųjų pitagorininkų apie tai sužinome tik pagrindinius dalykus. Platonas mums pateikia tam tikrą mėginimą įsivaizduoti visatą kaip skaičių sistemą; bet Ciceronas ir dar ankstesni šaltiniai šiuos skaičius visada vadina platoniškaisiais, ir neatrodo, kad jie būtų priskiriami pitagorininkams. Taigi apie tai kalbėsime vėliau. Jau Cicerono laikais buvo įprasta apie tokius skaičius kalbėti kaip apie tamsų dalyką; ir čia nedaug kas yra sena.

c. Be to, pitagorininkai iš skaičių konstravo regimosios visatos *dangaus kūnus*. Kadangi toliau būtina pereiti prie konkretesnių dalykų, tai iškart paaiškėja, kokios skurdžios ir

abstrakčios yra skaičiais pagrįstos apibrėžtys. Aristotelio[179] žodžiais: „Kadangi jie skaičius apibrėžė kaip visos gamtos pradus, tai su skaičiais ir jų santykiais susiejo (συνάγοντες) dangaus ir visos gamtos (πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν) apibrėžtis ir dalis. O jei kur nors kas nors ne visai atitikdavo, tai jie siekė šitą trūkumą papildyti" kitu būdu, „ kad toks atitikimas būtų pasiektas. Pavyzdžiui, kadangi dešimtis jiems atrodė tai, kas tobula, kas apima visą skaičių prigimtį, tai jie sakė, kad ir danguje turi būti dešimt judančių sferų (τὰ φερόμενα); o kadangi jų matomos tik devynios, tai jie išgalvojo dešimtą, Antižemę (τὴν ἀντίχθονα)". Šitos devynios sferos – tai tuo metu žinomos penkios (septynios) planetos: Merkurijus, Venera, Marsas, Jupiteris, Saturnas, taip pat Saulė, Mėnulis; be to, Žemė ir Paukščių takas (žvaigždynai). Taigi dešimtoji sfera yra Antižemė, apie kurią mes negalime pasakyti, ar pitagorininkai ją suprato kaip kitą Žemės pusę, ar kaip visiškai kitą Žemės kūną.

Apie tikslesnį šitų sferų fizikinį apibūdinimą Aristotelis[180] pateikia žinių: „Viduryje pitagorininkai dėjo ugnį, o Žemę jie laikė žvaigžde, kuri sukasi ratu apie šitą centrinį kūną"; pastarasis yra tam tikra sfera ir kaip tobuliausia iš figūrų atitinka apvalų skaičių dešimt. „Be to, jie tarė esant kitą Žemę, esančią priešais šią Žemę". Tai atitinka mūsų vaizdinius, nes čia esama tam tikro panašumo su mūsų Saulės sistema. Tačiau minėtosios ugnies jie nelaikė Saule. Pasak Aristotelio, jie žiūrėjo „ne juslių teikiamos regimybės, o priežasčių"; kaip kad ir mes iš priežasčių sprendžiame apie juslinį reiškinį. Dar ir pas mus tai įprasta pateikti kaip pirmąjį pavyzdį, kad daiktai savaime yra kitokie, negu jie atrodo. „Šitą ugnį, kuri yra viduryje, jie vadino Dzeuso sargyba". „Šitos dešimt sferų, kaip ir visa, kas juda, sukelia garsą; bet kiekviena sfera aidi skirtingai, destis koks jos dydis ir greitis. Pastarasis yra apibrėžtas skirtingų atstumų, kurie harmoningai santykiauja vienas su kitu pagal muzikinius intervalus; iš čia kyla save judinančių sfe-

rų (pasaulio) harmoningas balsas (muzika)", harmoningas pasaulio choras[181].

Mes turime pripažinti šitos idėjos, kurioje slypi būtinybė, didingumą. Pagal šitą idėją dangaus sferų sistema yra sistema, kurioje viskas yra apibrėžta skaičių santykiais, – šie tarpusavyje yra būtini ir turi būti suvokti kaip būtinybė; tai tokia santykių sistema, kuri taip pat ir girdimų garsų srityje, muzikoje turi būti pagrindas ir esmė. Joje sutraukta pasaulio sandaros – Saulės sistemos – mintis; tik ši sistema mums atrodo protinga, o kitos žvaigždės šiuo atžvilgiu neturi jokios vertės. Kad sferos dainuoja, kad jų judesiai yra garsai, mūsų protui gali atrodyti taip pat artima, kaip ir Saulės rimtis bei Žemės judėjimas, nors juslės ir sako ką kita; mes negirdime tų garsų, bet mes nematome ir to judėjimo. Tiesioginis prieštaravimas, kad mes šitose erdvėse girdime tik visuotinę tylą, nes negirdime sferų choro, – šis prieštaravimas nėra stiprus; bet sunkiau nurodyti priežastį, kodėl mes negirdime šitos muzikos. Pitagorininkai sako, kad mes jos negirdime, nes patys joje gyvename, nes ši muzika priklauso mūsų substancijai, yra tapati su mumis ir neiškyla mums kaip kažkas kita; mes esame pačiame šitame judėjime. Šitas judėjimas netampa muzikiniu tonu, nes[182] dangaus kūnai nėra susiję vienas su kitu kaip kūnai, nes grynoji erdvė ir laikas (judėjimo momentai) pakyla iki nuosavo, ne iš išorės gauto balso tik gyvuose kūnuose, o judėjimas pasiekia šitą pastovų nuosavą individualumą tik tikruose gyvūnuose, tuo tarpu muzikiniam tonui išgauti būtina, kad kūnas būtų paliestas iš išorės, kad jam būtų suduota, kad jis būtų trinamas, ir tada ūmi individualybė, sunaikinusi ypatingybę, suskamba nuosavoje kūno individualybėje kaip lankstumas; tačiau dangaus kūnai vienas kito atžvilgiu yra laisvi, ir jų judėjimas yra visuotinis, neindividualus, laisvas.

Sferų muzika yra didis vaizduotės kūrinys, bet ne jis mus iš tikrųjų domina, todėl palikime jį ramybėje. Tačiau idėja pavaizduoti judėjimą kaip saiką, kaip būtiną skaičių

ir skaičių santykių sistemą, – ši idėja yra būtina. Juk skirtumas, santykis joje apibrėžti tik kaip skaičius, kaip dydis; ir tai yra egzistencijos būdas, nes apibrėžtys esti šiame idealiame laiko ir erdvės elemente. Protinga yra mintis, kad šitų apibrėžčių santykiai yra būtini ir harmoningi; bet šiuo atžvilgiu dar ir dabar nenueita toliau negu Pitagoro mokslas. Mes iš Keplerio sužinojome dėsnius, ekscentriškumą, atstumo ir apsisukimo laiko tarpusavio santykį; tačiau matematika iki šiol negali nurodyti to pagrindo ir dėsnio, tos harmonijos, kuri apibrėžia šiuos atstumus. Mes žinome tikslius empirinius skaičius; tačiau viskas čia atrodo atsitiktina, o ne būtina. Mes žinome apytikrį atstumų taisyklingumą ir teisingai numatėme, kad tarp Marso ir Jupiterio dar turi būti planetų, ir vėliau ten buvo atrastos Cerera, Vesta, Paladė ir t. t.; bet nuoseklios eilės, kurioje būtų galima įžvelgti protą ir samprotį, šiuose atstumuose astronomija dar nesurado. Ji veikiau su panieka žvelgia į pastangas taisyklingai pavaizduoti tokią eilę; bet apskritai tai labai svarbus dalykas, kurio nereikėtų atsisakyti.

d. Pitagorininkai savo pradą taikė taip pat ir *sielai* ir dvasiškumą apibrėžė kaip skaičių. Aristotelis[183] toliau pasakoja, jog jie manė, „kad siela susidaro iš judančių ore dulkelių, o kiti – kad siela yra tai, kas jas judina. Šitą pažiūrą jie grindžia tuo, kad dulkelės juda net visai nesant vėjo", todėl jos turi galėti pačios judėti. Ši mintis nėra itin reikšminga; bet iš jos matyti, kad jie ieškojo sieloje savijudos apibrėžties. Pitagorininkai skaičiaus sąvoką konkrečiai taiko sielai tokiu būdu: „Protas (νοῦς) esąs vienetas" kaip lygus su savimi; „žinojimas arba mokslas – dvejetas, nes jis vienas pats (μοναχῶς) eina prie vieneto. Paviršiaus ploto skaičius esąs manymo, nuovokos pagrindas" (trejetas), „o jutimas – trimatis skaičius" (ketvertas), potencija. „Apie vienus daiktus sprendžia protas, apie kitus – mokslas, dar apie kitus – manymas ir pagaliau dar apie kitus – pojūčiai". Šitose apibrėžtyse, kurias veikiausiai turime priskirti vėlesniems pitagorininkams,

galima rasti adekvačių dalykų, kadangi mintis yra grynas visuotinumas, pažinimas jau turi reikalą su kažkuo kita (žinojimas eina toliau, jis suteikia sau tam tikrą apibrėžtumą, turinį), pojūtis yra pats apibrėžčiausias. Kadangi siela judanti savaimingai, tai „ji yra skaičius, kuris pats save judina". Šitos mintys išdėstytos nesiejant jų su *monas*.

Toks yra paprastas santykis su skaičių apibrėžtimis. Sudėtingesnių dalykų pateikia Aristotelis[184] iš Timajo (Platono „Timajuje" šitas vaizdinys labiau išplėtotas): „Pati judėdama, siela judina ir kūną dėl to, kad yra su juo susijusi (διὰ τό συμπεπλέχθαι πρὸς αὐτό). „Sudaręs pasaulio sielą iš elementų" (συνεστηκυῖαν ἐκ τῶν στοιχείων, skaičių) „ir padalijęs ją pagal harmoningus skaičius (καὶ μεμερισμένην κατὰ τοὺς ἁρμονικοὺς ἀριθμοὺς) tam, kad jai būtų įgimtas harmonijos jausmas (σύμφυτον ἁρμουίαν) ir kad visata suktųsi darniu judesiu (συμφώνους φοράς), demiurgas paskui sulenkė tiesią sielos linkmę" (εὐθυωρίαν, harmonijos liniją) „į apskritimą ir padarė iš to vieno apskritimo du apskritimus, susiliečiančius dviejuose taškuose (διссαχῇ); paskui savo ruožtu padalijo vieną iš tų apskritimų į septynis apskritimus taip, kad dangaus sukimasis atitiktų sielos judėjimą". Tikslesnio šitų dalykų interpretavimo Aristotelis, deja, nėra pateikęs. Šiuose vaizdiniuose slypi gili visumos harmonijos samprata. Tačiau tai tik formos, kurios, kaip tokios, taip ir lieka tamsios, nes jos yra nelanksčios ir netinkamos; šiuo atveju mes susiduriame su gilia įžvalga bei manieringa interpretacija, kai darant perskyrą ir atsiejant siekiama vėl sukurti ir pavaizduoti suvienijimą; tai kova su vaizduojamąja medžiaga, tokia pati kaip mito formose ir deformacijose. Niekas neturi tokio minties lankstumo kaip pati mintis. Įdomu, kad pitagorininkai sielą suvokia kaip sistemą, kurios atitikmuo yra dangaus sistema. Platono skaičiuose esama to paties vaizdinio, – santykių eilė susukta į tam tikrą apskritimą ir t. t. Platonas pateikia ir tikslesnius skaičių santykius (bet ne jų reikšmes); ir iki šiol nie-

kas nesugebėjo to kaip reikiant perprasti. Sukurti tokią skaičių kompoziciją lengva; tačiau suteikti jai prasmingą reikšmę sunku, nes tai visuomet buvo ir bus savavališkas dalykas. Pasak Aristotelio, Platonas nėra teisus sakydamas, kad siela yra tam tikras dydis, nes protas (νοῦς) yra vienetas ir vientisas (εἷς καὶ συνεχής), kaip ir mąstymas (ὥσπερ καὶ ἡ νόησις), o mąstymas sutampa su tuo, kas yra mąstoma (ἡ δὲ νόησις τά νοήματα).

Dėmesio vertas dar vienas pitagorininkų sielos sampratos aspektas – sielų persikėlimas (μετεμψύχωσις). Ciceronas[185] nurodo, kad „Pitagoro mokytojas Ferekidas pirmas pasakė, kad žmonių sielos yra nemirtingos". Sielų persikėlimo vaizdinys išplitęs iki pat Indijos, be abejo, Pitagoras jį pasisavino iš Egipto; apie tai aiškiai kalba Herodotas[186]. Pasakodamas apie egiptiečių mitų požeminio pasaulio vaizdinius, jis priduria: „Jie pirmieji ėmė skelbti, kad žmogaus siela yra nemirtinga; kūnui mirus, pereina į kitą gyvį, kuris tada gimsta (ἐις ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται). Apkeliavusi" (už bausmę) „visus sausumos, jūrų gyvius ir sparnuočius" (metempsichozės totalumas), „ji vėl įsikuria gimstančiame žmogaus kūne. Ši jos kelionė trunka 3000 metų[187]. Tą mokslą kaip savą skelbė kai kurie helėnai[188], vieni seniau, kiti vėliau, tarsi tai būtų jų pačių mokslas (ἐχρήσαντο ὥς ἰδίῳ). Nors ir žinau jų vardus, bet nepaminėsiu". Jis, be abejonės, čia turi galvoje Pitagorą ir jo mokinius.

Apie tai vėliau buvo prigalvota daug paikų pasakojimų[189]: „Pats Pitagoras esą užtikrinęs, kad jis žinąs, kuo jis anksčiau buvęs; Hermis davęs jam patirti, kas jis buvęs iki savo gimimo. Jis gyvenęs kaip Hermio sūnus Aitalidas; po to dalyvavęs Trojos kare kaip Pantojo sūnus Euforbas, kuris nužudė Patroklą ir buvo nužudytas Menelajo[190]; paskui buvęs Hermotimas; po to Delo žvejas Pyras; iš viso gyvenęs daugiau kaip 207 metus. Aną skydą Menelajas pašventė Apolonui, ir Pitagoras nukeliavo į šventyklą ir nurodė surūdijusio skydo žymes, kurios anksčiau nebuvo žinomos,

ir pagal jas tas skydas buvo atpažintas". Mes nesustosime prie šių labai įvairių pasakaičių.

Jau minėjome, kad Pitagoras ir savo sąjungos idėją perėmė iš Egipto žynių. Turime iškart atmesti kaip svetimus ir negraikiškus abu šiuos vaizdinius, atėjusius iš Rytų pasaulio; jie buvo per daug svetimi graikų dvasiai, kad būtų galėję prigyti ir išsiskleisti Graikijoje. Sielų persikėlimo vaizdinys tik trumpam atklydo į Graikiją ir nesusilaukė filosofų dėmesio. Aukštos ir laisvos individualybės samprata graikuose jau buvo per stipri, kad būtų galėjęs sudygti vaizdinys, jog laisvas žmogus, sau ir savyje esanti būtis, pereina į gyvūnus. Tiesa, Graikijoje būta vaizdinių apie žmones, kurie pavirto šaltiniais, medžiais, gyvūnais ir t. t.; tačiau jie pagrįsti degradacijos įvaizdžiu ir siejami su bausme kaip atpildu už nusižengimą.

Apibrėžčiau apie vadinamąją Pitagoro sielų persikėlimo teoriją kalba Aristotelis[191] ir nurodo tokių teorijų atstovus, kurie „įkurdina sielą kūne ir jungia ją su juo tiksliau nenusakydami, kuo grindžiamas (διὰ τίν' αἰτίαν) šitas ryšys ir kokia yra kūno padėtis (καὶ πῶς ἔχοντος τοῦ σώματος). O atrodo, kad reikėtų tai padaryti, nes šito junginio vienas narys veikia, o antras yra veikiamas, vienas judinamas, o antras judina. Bet tokios savitarpio sąveikos nebūna, dviem daiktams suėjus tik atsitiktinai (τούτων δ' οὐδεν ὑπάρχει πρὸς ἄλληλα τοῖς τυχοῦσιν)". Aristotelis sielų persikėlimo vaizdinį, kaip jam būdinga, nedvejodamas sukritikuoja. Jis sako: „Pasak pitagorininkų mitų, kiekviena siela galėtų apsivilkti bet kuriuo kūnu (τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεθαι σῶμα)"; taigi išeitų, kad kūno organizacija sielai yra atsitiktinis dalykas. „Laikytis tokios nuomonės būtų maždaug tokia pat nesąmonė, kaip teigti, kad statybininko menas gali įsikūnyti fleitoje, nes iš tikro kiekvienas menas turi naudotis savo tinkamais įrankiais, o siela – kūnu". Bet kiekvienas menas turi savo nuosavus įrankius, kiekvienas „turi savo ypatingą pavidalą ir formą (εἶδος καὶ

μορφήν)". Kūno pavidalas nėra atsitiktinis sielos pavidalo atžvilgiu, lygiai tas pat pasakytina ir apie sielą. Sielų persikėlimo teorijoje slypi atsitiktinumas, nes, pasak jos, žmogaus siela yra ir gyvulio siela. Aristotelio pateiktas paneigimas yra pakankamas.

Metempsichozės idėja nusipelno filosofijos dėmesio tik kaip visybė, kaip vidinė sąvoka, einanti per šias formas; tai amžinoji metempsichozė, kuri formuoja rytietišką vienybę visame kame. Tačiau pitagorininkų mokyme mes nesusiduriame su tokia prasme, gal tik su tam tikra jos užuomazga; čia mes matome aiškią, apibrėžtą būtinybę: tam tikra siela, tam tikras daiktas visur persikelia. Bet siela yra save suvokianti, mąstanti, ir anas daiktas toli gražu nėra ši siela. Siela taip pat nėra toks daiktas kaip Leibnizo monada, kai burbulėlis kavos puodelyje, ko gero, tampa juntančia, mąstančia siela; tai tik abstraktus, tuščias tapatumas. Tokia siela nebūtų verta dėmesio jos nemirtingumo požiūriu.

3. Kai dėl Pitagoro *praktinės filosofijos*, kuri yra susijusi su aukščiau išdėstytais dalykais, tai mes apie tokios filosofijos idėjas mažai ką žinome. Aristotelis[192] apie Pitagorą sako, kad „jis pirmasis mėgino kalbėti apie dorybę, tačiau darė tai netinkamu būdu, nes, grįsdamas dorybes skaičiais, jis negalėjo sukurti kokios nors jų teorijos". Pitagorininkai manė, kad yra dešimt dorybių, taip kaip yra dešimt dangaus sferų. Viena iš dorybių – teisingumas – aprašoma kaip „lygų kartą lygus skaičius" (potencija, ἰσάκις ἴσος), kaip tai, kas pats sau lygu lygiu būdu. Taigi teisingumas jiems buvo tam tikra skaičiaus apibrėžtis – lyginis skaičius, kuris, padaugintas iš savęs, visuomet lieka lyginis (lygus). Beje, teisingumas yra tai, kas išlieka lygu sau, – tai visiškai abstrakti apibrėžtis, kuri tinka daug kam; bet tokiomis abstrakčiomis apibrėžtimis konkretumo negalima išsakyti.

Taigi ir tai, kas fiziška, ir tai, kas doroviška, pitagorininkai apibrėžė skaičiais; tačiau čia viskas tampa neapibrėžta ir paviršutiniška, čia sąvoka yra išblėsusi.

Auksinėmis mintimis vadinama hegzametrų eilė, kurioje surinktos moralinės sentencijos, tačiau jos pagrįstai priskiriamos vėlesniesiems pitagorininkams. Šitos sentencijos – tai bendros, žinomos elgesio taisyklės, nepasižyminčios ypatinga svarba; vis dėlto atrodo, kad jos yra senos. Jos prasideda priesaku „Gerbk nemirtinguosius dievus, kurie nurodyti įstatymo!"; kitas priesakas – „Gerbk priesaiką bei spindinčius herojus!"; čia jau matyti tam tikra nemirtingųjų dievų ir tautinių tikėjimų dievų priešprieša; aukštesnieji ir žemesnieji dievai sujungiami priesaikoje. Toliau eina nurodymas „Gerbk tėvus ir gimines!"[193] ir t. t. Tai niekuo neišsiskiriantys pamokymai, juose doroviniai ir kitokie svarbūs nurodymai išsakomi paprastai ir oriai. Tačiau tokių sentencijų dar negalima laikyti filosofinėmis, nors kultūros raidai jos yra svarbios.

Svarbesnis yra dorovės formos virtimas realiąja morale. Talio laikais fizinės filosofijos atstovai dažniausiai buvo ir įstatymų leidėjai bei valstybės reikalų tvarkytojai, o Pitagoro praktinė filosofija, kaip matyti, imasi formuoti dorovinį gyvenimą. Talio laikų filosofijoje spekuliatyvioji idėja, absoliučioji esmė savo realumo požiūriu esti tam tikroje juslinėje esmėje; o dorovinį gyvenimą irgi matome kaip bendrąjį gyvenimą, kaip tikrą tautos dvasią, kaip jos įstatymus ir valdžią – taigi dorovė nugrimzdusi tikrovėje. Tuo tarpu Pitagoro filosofijoje mes matome, kad absoliučiosios esmės realumas spekuliacijoje iškyla iš juslinio realumo ir paskelbiamas, nors dažnai ir ne visiškai, minties esme; lygiai taip pat ir dorovė išplėšiama iš tikrovės ir imamasi visos tikrovės dorovinio formavimo, bet tikrovės ne kaip visos tautos, o kaip tam tikros bendrijos gyvenimo.

Mes pamatysime, kad praktinė filosofija apskritai nebuvo spekuliatyvi, ir nebuvo iki naujausių laikų. Pitagorininkų sąjunga buvo nuosavos valios sprendimu iškilęs savo valia sukurtas darinys, ne toks, koks buvo žynių institutas, kurį iš dalies sankcionavo pati valstybės santvarka ir kuris

apskritai buvo pripažįstamas. Pats Pitagoras, kaip asmuo ir kaip mokytojas, save izoliavo, ir šiuo atžvilgiu jis panašus į mokslininką. Tokie priesakai, kaip Dešimt įsakymų, kaip graikų išminčių ištarmės, kaip Pitagoro taisyklės, išsakytos vadinamosiomis auksinėmis mintimis, bei kiti priesakai, kuriems buvo teikiama simbolinė reikšmė, negali būti laikomi spekuliatyviąja arba tikrąja filosofija; lygiai tas pat pasakytina ir apie fizikines sąvokas bei įžvalgas į priežasčių ir padarinių sąryšį. Juoba negalima laikyti spekuliatyviomis bendrųjų gyvenimo taisyklių; jos nėra heterogeniškos savo absoliučiu prieštaringumu, jose neglūdi kitabūtis ir jis neišsakomas kaip vienybė. Grynasis spekuliatyvumas nėra nei ryšys, esantis vien sąmonėje, kuris savaime ir sau supriešintas su objektais, nei ryšys gamtoje, kuris savaime ir sau supriešintas su sąmone; pastaruoju ryšiu užsiima fizikiniai mokslai, o pirmuoju – praktinis-moralinis žinojimas[194]. Spekuliatyvumas reiškia sąmonės veiksmą sąmonės viduje, nukreiptą į kita, kuris jau yra vienybė kaip substancija, taigi tas savarankiškas kitabūtis, su kuriuo veiksmas susijęs, čia neturi indiferentumo formos. Dorovinė sąmonė yra iš esmės sąmonėje, kadangi ji yra sąmonė, kadangi ji yra supriešinta su gamta, su būtimi, tačiau sąmonės viduje ji kaip sąmonė taip pat turi savo realumą arba savo būtį. Tauta, bendroji sąmonė, tautos dvasia yra substancija, kurios akcidencija yra atskira sąmonė, bet pastaroji taip pat yra savaime ir sau. Spekuliatyvu šiuo atveju yra tai, kad atskiros sąmonės esmė yra tautos dvasia, kad grynai bendras įstatymas yra absoliučiai individuali sąmonė, o tautos dvasios esmė glūdi sąmonėje kaip tokioje, tai yra du nevienodumai, skirtingos esamybės, kurios teigiamos kaip viẽna. Tačiau abi šitos pusės mums pasirodo ne kaip priešingtara, kaip antai sąmonė ir gamta, nes jos mums jau įtrauktos į sąmonės sferą. Tik moralėje mes susiduriame su šita sąmonės absoliutaus atskirumo sąvoka, ir tokia sąmonė čia viską daro savarankiškai.

Kad Pitagoro protui iš esmės jau buvo iškilęs klausimas, jog dorovės substancija yra visuotinybė, liudija pavyzdys, kad „vienas pitagorininkas, paklaustas vieno tėvo, kaip jis geriausiai galėtų išauklėti savo sūnų, atsakė: „Taip, kad jis taptų gerai valdomos valstybės piliečiu (πόλεως εὐνομουμένης γενηθείη)"[195]. Tai didis ir tikras atsakymas. Individas ugdomas šeimoje, paskui savo tėvynėje – tos savo tėvynės būklės, kuri pagrįsta teisingais įstatymais. Šitam didžiajam principui – gyventi savo tautos dvasia – pajungtos visos kitos aplinkybės. Priešingai, dabar norima, kad auklėjimas būtų nepriklausomas nuo laiko dvasios. Geroje valstybėje uždara sąjunga negali egzistuoti. Žmogus formuoja save pagal valstybę, kuri yra aukščiausia galia. Žmogus negali jos išvengti, ir net tada, kai jis nori nuo jos atsiriboti, jis nesąmoningai išlieka pavaldus šitam visuotinumui.

Kaip tik šita prasme Pitagoro praktinės filosofijos spekuliatyvumas reiškia tai, kad dorovinė idėja savo realumą privalėjo išlaikyti kaip ši sąjunga. Kaip gamta pereina į sąvoką ir pakyla į mintį, taip ir mintis, kaip suvoktos tikrovės mintis, eina į realybę, kad būtų kaip tam tikros bendruomenės dvasia ir kad atskira sąmonė, kuri nėra reali sąmonė, tam tikroje sąjungoje įgytų savo realumą; taigi ji auga arba yra penima, gyvuoja tada, kai būna tokioje substancijoje ir jos atžvilgiu elgiasi taip, kad joje tampa bendrąja savimone.

Mes matėme, kad Talio laikais dorovė pamažu darėsi bendra valstybės santvarka, mat dorovės teorinis principas yra visuotinis ir tikras. Pitagoro filosofijoje teorinis principas jau iš dalies pakyla į mintį. Skaičius yra vidurio dalykas; o dorovė išskiria save iš visuotinės įsisąmonintos tikrovės ir tampa tam tikra sąjunga, tam tikra bendrija, kuri yra vidurys tarp visuotinės realios dorovės ir to, kad atskiras žmogus būtent kaip atskiras turi rūpintis savo dorove (moralė), ir tada ji nebėra visuotinė dvasia. Kai vėl susidursime su praktine filosofija, vėl matysime ją tokią.

To, kas išdėstyta, pakanka, kad suvoktume, kas yra pitagorininkų sistema. Tačiau aš dar noriu paminėti pagrindinius *kritikos* aspektus, kuriuos pateikia Aristotelis[196] apie pitagorininkų skaičių formą. Aristotelis teisingai sako: „Jeigu pagrindas yra tik" (skaičius arba) „riba ir beribis, lygu ir nelygu, tai jie tuo nepasako, kaip atsiranda judėjimas ir kaip, be judėjimo ir kitimo, galimas atsiradimas ir išnykimas arba dangaus kūnų padėtis ir veiksmai". Šitas trūkumas yra labai svarbus. Skaičiai 1, 2, 3 yra negyvos, sausos formos; bet gyvybingumas, judėjimas yra kitokia apibrėžtis, o jos čia nėra. Taigi skaičius yra abstraktus ir skurdus principas. Tai – pirma. Antra, Aristotelis sako: „Iš skaičių negalima suprasti kūnų kitų apibrėžčių, sunkio ir lengvumo" arba apibrėžčių, kurios yra visiškai kitokios negu sąvokos – konkretumo apibrėžčių. Pereiti nuo tam tikro skaičiaus prie konkrečios apibrėžties tokiu būdu neįmanoma. „Jie sako, kad nėra kitų skaičių, tik tie, kurie yra dangaus sferose"; taigi, pavyzdžiui, tam tikra dangaus sfera ir tam tikra dorybė, dorovinė savybė arba gamtos reiškinys žemėje yra apibrėžti vienu skaičiumi. Kiekviename daikte arba savybėje galima pamatyti kurį nors iš pirmųjų skaičių; daiktai ir savybės tėra momentai juose. Kadangi skaičius turi išreikšti konkretesnę apibrėžtį, tai šis visiškai abstraktus kiekybinis skirtumas yra tik formalus; pavyzdžiui, augalas yra penki, nes jis turi penkis kuokelius. Tai lygiai taip pat paviršutiniška, kaip ir apibrėžimai remiantis medžiaga, deguonimi ir t. t., arba pasaulio šalimis. Tai formalizmas, panašus į dabartinį formalizmą, kai viskam norima pritaikyti lenteles ir schemas – elektros, magnetizmo, galvanizmo, suspaudimo ir išplėtimo, vyriškumo ir moteriškumo; tai visiškai tuščias apibrėžtumas, o juk turi būti kalbama apie realybę.

Be to, Pitagorui ir jo mokiniams priskiriama daug *mokslinių* minčių ir *atradimų*, bet mes jų čia nenagrinėsime. Jis nustatęs, „kad rytinė ir vakarinė žvaigždė yra ta pati"[197], „kad Mėnulis savo šviesą gauna iš Saulės"[198]. Apie jo atra-

dimus muzikos srityje jau kalbėjome. Tačiau garsiausia yra Pitagoro teorema; tai iš tikrųjų pagrindinė geometrijos teorema, ir jos negalima vertinti kaip kurios nors kitos teoremos. Atradęs šitą teoremą, Pitagoras paaukojo hekatombą[199], ir tai rodo, kad jis suvokė šio atradimo svarbą. Įdomu tai, kad Pitagoras taip džiaugėsi, jog surengė didelę šventę, į kurią buvo sukviesti ne tik turtingieji, bet ir apskritai visi žmonės; teorema iš tikrųjų buvo to verta. Tai buvo dvasios, pažinimo linksmybė ir šventė – bet, žinoma, jaučių sąskaita.

Kiti mus pasiekę vaizdiniai apie pitagorininkus yra veikiau atsitiktiniai, padriki ir, kaip priklausantys žmonių nuomonių sričiai, filosofijai nėra svarbūs; juos galima prisiminti nebent kaip įdomius pasakojimus. Antai „pitagorininkai tarė esant tuštumą, kurią įkvepia dangus, ir tuštumą, kuri atriboja vieną nuo kito gamtos daiktus ir sukuria skirtumą tarp tolydumo ir diskretumo; ji yra pirmiausia skaičiuose ir skaido jų prigimtį"[200]. Diogenas Laertijas[201] visiškai sausai (kaip vėlesnieji autoriai apskritai buvo įpratę dėstyti tik išorinius ir bedvasius dalykus) dar papasakoja: „Oras (ἀέρα), kuris gaubia Žemę, yra nejudantis (ἄσειστον)" (matyt, pats savęs nejudina) „ir nesveikas, ir visa, kas jame yra, yra mirtinga; o aukštesnis oras amžinai juda, yra tyras ir sveikas" (pasak kitų, tai yra gaubiančioji ugnis) „ir jame viskas nemirtinga ir dieviška. Saulė, Mėnulis ir kitos žvaigždės yra dievai, nes juose viešpatauja šiluma, gyvybės priežastis. Žmogus yra giminiškas dievams, nes jis yra šilumos dalininkas. Todėl Dievas mus globoja... Iš Saulės prasiskverbia spindulys per tirštą ir šaltą eterį ir viską gaivina; orą jie vadina šaltuoju eteriu, jūrą ir drėgmę – tirštuoju eteriu. Siela esanti eterio skeveldra (ἀπόσπασμα αἰθέρος)".

C. ELĖJOS MOKYKLA

Pitagorininkų filosofija dar neturi spekuliatyvios formos, kuria būtų galima išreikšti sąvoką. Skaičiai yra sąvoka, tačiau ji egzistuoja kaip vaizdinys, kaip žiūra – skirtybės išreikštos kaip kiekybė, o ne kaip grynosios sąvokos; tai sąvokos ir vaizdinio mišinys. Išreikšti absoliučią esmę tuo, kas būtų grynoji sąvoka, arba tuo, kas gali būti mąstoma, sąvokos arba mąstymo judėjimas, – visa tai yra dalykai, kurie, kaip matyti, neišvengiamai turi ateiti; ir visa tai mes randame Elėjos mokykloje. Joje mes pamatome, kad mintis pati save išlaisvina sau pačiai; tame, ką elėjiečiai vadino absoliučiąja esme, mintis suvokia save kaip gryną mintį ir suvokia savo judėjimą sąvokose. Mes čia randame dialektikos, t. y. mąstymo grynojo judėjimo sąvokomis, pradžią; sykiu tai mąstymo ir reiškinio arba juslinės būties prieštara, to, kas yra savaime, ir šito savaime būties kitam; ir objektinėje esmėje mes matome prieštaravimą, kuris yra joje pačioje (tikroji dialektika). Jeigu mes iš pradžių samprotausime apie tai, kokia turi būti grynosios minties eiga, tai paaiškės, kad α) grynoji mintis (grynoji būtis, vienetas kaip νοούμενον) savo sustingusiame paprastume ir lygybėje sau netarpiškai teigia save, visa kita laikydama niekybe; β) mintis, kuri iš pradžių yra drovi, sutvirtėjusi susitaiko su ano kita buvimu ir užsiima juo, pareiškusi, kad ji suvokia ir šitą kita jo paprastume ir, pasiremdama juo pačiu, parodo jo niekumą; γ) mintis apskritai steigia šitą kita jo apibrėžčių įvairovėje. Tokią regime elėjiečių minties eigą istorijoje. Šitie elėjiečių teiginiai dar ir dabar domina filosofiją, jie yra tie būtini momentai, kurie turėjo pasirodyti filosofijoje.

Šiai mokyklai priskirtini *Ksenofanas, Parmenidas, Melisas* ir *Zenonas*. Ksenofanas vertintinas kaip šios mokyklos pradininkas, Parmenidas laikomas jo mokiniu, o Melisas ir ypač Zenonas – Parmenido mokiniais. Visi kartu jie sudaro Elė-

jos mokyklą. Vėliau ši mokykla praranda savo vardą ir pavadinama sofistika, be to, persikelia į kitą vietą – įsikuria tikrojoje Graikijoje. Tai, ką pradėjo Ksenofanas, pratęsė Parmenidas ir Melisas, o tai, ką jie sukūrė, ištobulino Zenonas. Tris pirmuosius iš šių filosofų Aristotelis[202] apibūdina taip: „Parmenidas, atrodo, vienį suvokė pagal sąvoką (τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνός), Melisas – pagal materiją (τοῦ κατὰ τὴν ὕλην); todėl pirmasis sakė, kad jis apribotas, o antrasis – kad jis neribotas. O Ksenofanas, kuris pirmasis iš jų išsakė teiginį apie vienį (nes Parmenidas laikomas jo mokiniu), šito dalyko aiškiau neišreiškia", šito vienio smulkiau neapibrėžia „ir nemini nė vienos iš šių apibrėžčių (οὐδὲ τῆς φύσεῶς τούτων ἔοικε οὐδετέρας θιγεῖν); tačiau žvelgdamas į visą dangų" (mes pasakytume į mėlynę), „jis pasakė, kad Dievas yra vienis. Ksenofanas ir Melisas apskritai gan netašyti (μικρὸν ἀγροικότεροι); bet Parmenidas įžvelgia giliau (μᾶλλον βλέπων)", jis prieina prie apibrėžtesnių sąvokų. Apie Ksenofaną ir Melisą žinoma ne tiek jau daug; tai, kas mus pasiekė, ypač apie pastarąjį, ir kaip fragmentai, ir kaip kitų liudijimai, yra gana miglota, o jo sąvokos menkai suprantamos. Filosofijos kalba ir sąvokos apskritai dar buvo skurdžios, ir tik Zenono asmenyje filosofija pasiekė grynesnę savęs pačios išraišką.

1. Ksenofanas

Mes tenkinamės tuo, kad ganėtinai tiksliai žinome jo gyvenimo laiką[203], todėl nelabai svarbu, kad mums nežinomi nei jo gimimo, nei mirties metai. Apskritai jis buvo Anaksimandro ir Pitagoro amžininkas. Smulkiau apie jo likimą žinoma tik tai, kad jis iš savo gimtojo Kolofono miesto Mažojoje Azijoje pabėgo, nors neaišku kodėl, į Didžiąją Graikiją ir gyveno Sicilijos miestuose – daugiausia Dzanklėje (dabar Mesina) ir Katanijoje. Aš nesuradau jokių senovinių paliu-

dijimų, kad jis būtų gyvenęs Elėjoje, nors visi naujieji filosofijos istorikai tai sutartinai tvirtina. Antai pasak Tennemanno[204], jis 61-ąją olimpiadą (536 m. pr. Kr.) iš Kolofono persikėlė į Elėją. Tačiau Diogenas Laertijas tik nurodo, kad jo vaisingiausias laikas buvo apie 60-ąją olimpiadą ir kad jis parašė 2000 eilių apie Elėjos įkūrimą ir istoriją; matyt, tuo remiantis ir buvo nuspręsta, kad jis gyvenęs taip pat ir Elėjoje. Strabonas[205] kaip apie gyvenusius Elėjoje tiesiai kalba tik apie Parmenidą ir Zenoną, kuriuos jis vadina pitagorininkais. Tiktai nuo šių abiejų filosofų Elėjos mokykla ir gavo savo vardą[206]. Ksenofanas sulaukė apie šimtą metų ir gyveno dar Medų karo laikais (Maratono mūšis – 72 ol., 3; 490 m. pr. Kr.). Jis buvo neturtingas, net neturėjo už ką palaidoti savo vaikų, taigi jam teko juos užkasti savo rankomis. Vieni sako, kad jis neturėjęs jokio mokytojo, kiti jo mokytoju laiko Archelają, tačiau tai neatitinka jų gyvenimo laiko.

Jis parašė knygą apie gamtą (περὶ φύσεως); tai buvo įprastas to meto filosofijos objektas ir pavadinimas. Išliko kai kurios šios knygos strofos; iš jų matyti, kad dar neprieita iki samprotavimo. Bonos profesorius Brandis[207] jas sudėjo viename rinkinyje kartu su Parmenido ir Meliso fragmentais. Senieji filosofai savo veikalus rašė eilėmis, proza yra daug vėlesnis reiškinys. Simplikijus nurodo Teofrastą kaip autorių, iš kurio jis paėmė tai, ką šis sako apie Ksenofaną. Dėl bejėgiškos ir sujauktos Ksenofano kūrinių kalbos Ciceronas[208] juos vadina *minus boni versus*.

Apie jo *filosofiją* pirmiausia reikia pasakyti, kad jis absoliučiąją esmę apibrėžė kaip vienį: „Visa yra vienis". Šį vienį jis dar vadina Dievu: Dievas yra įsismelkęs į visus daiktus, jis yra nekintamas"[209], nejuslinis, jis „neturi pradžios, vidurio ir pabaigos, yra nejudantis"[210]. Savo eilėse Ksenofanas sako: „Vienas Dievas yra, dievų ir žmonių pats didžiausias, nei mintimi jis nėra panašus į žmones, nei kūnu"[211]; arba: „Visur jis mato, visur jis mąsto, visur jis girdi"; šiuos žodžius Diogenas Laertijas dar papildo: „Viskas yra mąstymas ir pro-

tas"[212]. Mes matėme, kad gamtos filosofija judėjimą vaizdavo kaip objektyvų dalyką, kaip atsiradimą ir išnykimą. Pitagorininkai taip pat mažai samprotavo apie judėjimo sąvoką, tačiau savo pradą, skaičių, traktavo kaip tekantį dalyką. Kadangi dabar kitimas, pakeltas į aukščiausią abstraktumo lygmenį, yra suvokiamas kaip niekas, tai šitas objektinis judėjimas pasidaro subjektyvus, pereina į sąmonės pusę, ir nuo šiol esmė yra tai, kas nejuda. Taip Ksenofanas nuneigė atsiradimo ir išnykimo, kitimo, judėjimo ir t. t. vaizdinius; šios apibrėžtys, pasak jo, priklauso tik jusliniam suvokimui. Ksenofano siūlomas principas yra toks: yra tiktai vienis, yra tiktai būtis. Vienis čia yra netarpiškas grynasis minties produktas; savo netarpiškumu vienis yra būtis. Būties apibrėžtis mums yra žinoma, ji banali; gramatikoje „būti" yra pagalbinis veiksmažodis; bet kai mes taip kalbame apie būtį ir vienį, tai mes juos kaip ypatingas apibrėžtis dedame greta kitų apibrėžčių. Čia, priešingai, „būti" turi tokią prasmę, kad visos kitos apibrėžtys yra netikros, kad jos apskritai neturi būties, o yra tik regimybė. Turime užmiršti savo vaizdinius; Dievas mums žinomas kaip dvasia. Tačiau graikai pažinojo tik juslinį pasaulį, šituos savo dievus vaizduotėje; tad jusliniame pasaulyje jie nematė nieko, kas būtų aukštesnis, kas juos sujungtų. Kadangi jie jame negalėjo rasti pasitenkinimo, tai numetė jį šalin kaip netikrą dalyką ir taip priėjo prie grynosios minties. Tai milžiniška pažanga; taigi mintis pirmą kartą tikrai išsilaisvina, ir tai įvyksta Elėjos mokykloje.

Tai pirmasis dalykas, prie kurio prieina samprotis, bet, kaip įrodė naujausieji laikai, ir paskutinis, kai Dievas suvokiamas tik kaip aukščiausioji esmė, kaip abstraktus tapatumas. Jeigu mes apie Dievą sakome, kad šita aukščiausioji esmė yra už mūsų, virš mūsų, kad mes nieko negalime apie jį žinoti, išskyrus tai, kad jis yra, tai jis yra tai, kas neturi apibrėžčių. Juk jeigu mes žinotume jo apibrėžtis, tai jau būtų pažinimas; taigi mes turime leisti išnykti visoms apibrėžtims. Bet tada tiesa yra tik tai, kad Dievas yra vienatinis, ne

ta prasme, kad yra tik vienas Dievas (tai jau kita apibrėžtis), o ta prasme, kad jis yra tas, kuris lygus pats sau; ši apibrėžtis yra ne kas kita, o tai, ką pateikia Elėjos mokyklos teiginiai. Nors modernioji refleksija nuėjo toliau, – ji praėjo ne tik juslumą, bet ir filosofinius Dievo vaizdinius ir predikatus, – kol galiausiai buvo pasiekta šita visa naikinanti abstrakcija, bet turinys, rezultatas vis vien yra tas pats.

Su tokia pozicija kuo glaudžiausiai susijęs dialektinis elėjiečių požiūris. Jie įrodinėjo, kad niekas neatsiranda ir niekas neišnyksta. (Tokia išvada priklauso pirmučiausia Zenonui.) Tam tikru būdu jie parodė, kad kitimo nėra arba jis pats sau prieštarauja, ir šitas būdas priskiriamas Ksenofanui. Šitą samprotavimo būdą randame nepilname ir vietomis sugadintame Aristotelio[213] veikale apie Ksenofaną, Zenoną ir Gorgiją. Kadangi trūksta pradžios, kur būtų pasakyta, kieno šitas samprotavimas, tai galima tik spėti, kad kalbama apie Ksenofaną. Pažymėtina, kad kai teigiama, kad Aristotelis kalba apie Ksenofano filosofiją, tai remiamasi vien antrašte. Tekstas prasideda žodžiais „Jis sako“, tačiau neminimas joks vardas. Kiti rankraščiai turi kitokias antraštes. Juose Ksenofanas minimas (apie jį pasakoma tam tikra nuomonė)[214] taip, kad turi atrodyti, tarsi tai, kas pirma buvo pasakyta ir ką Aristotelis priskiria Ksenofanui, ir toliau yra Ksenofano. Galimas daiktas, kad čia turimas galvoje Melisas arba Zenonas, kaip apskritai nurodo ir užrašas. Čia esama nuoseklesnės dialektikos, platesnio samprotavimo negu tas, kurio galima tikėtis iš Ksenofano eilių. Kadangi Aristotelis aiškiai sako, kad Ksenofanas dar tiksliai neapibrėžia, tai nuoseklus samprotavimas, kurį pateikia Aristotelis, Ksenofanui nepriklausytų. Šiaip ar taip, labai tikėtina, kad Ksenofanas dar negalėjo savo minčių taip suformuluoti ir apibrėžti, kaip jos čia yra pateiktos.

Ten rašoma: „Jeigu kas yra (εἴ τί ἐστι), tai tai yra amžina“ (nejusliška, nekintama, nepraeinama, ἀίδιον). Amžina yra nevykusi išraiška, nes mums iškart ateina į galvą mintis

apie laiką, be to, mes dar pridedame praeitį ir ateitį ir įsivaizduojame begalinį laiką; tačiau šiuo atveju kalbama apie tai, kad ἀίδιον arba tai, kas amžina, lygu sau pačiam, yra grynai dabartiška, – to nesiekia laiko vaizdiniai. Šitas tai tiesiog yra – tai reiškia, kad jame nėra atsiradimo ir tapsmo; jeigu šitas tai atsirastų, jis atsirastų iš nieko arba iš būties. „Neįmanomas dalykas, kad kas nors atsirastų iš nieko. Jeigu viskas yra atsiradę arba jeigu ne viskas yra amžina, tai abiem atvejais tai yra atsiradimas iš nieko. Juk jeigu viskas būtų atsiradę, tai prieš tai nieko nebūtų buvę. Jeigu būtų buvę tik kai kas, iš ko būtų kilę visa kita, tai šitas vienis“, iš kurio rastųsi visa kita, „gausėtų ir didėtų. Tačiau tada daugėjimas ir gausėjimas rastųsi iš savo paties nieko; juk tame, kas mažiau, negali glūdėti jo daugiau, o tame, kas mažesnis, negali glūdėti jo didesnis....Taip pat negali kas nors atsirasti iš esamybės; esamybė jau *yra*, iš esamybės niekas neatsiranda“[215], aš tariu esamybę jau esančią; nesti jokio perėjimo į tai, kas nelygu. „Esamybė kaip amžina yra ir neribota, nes ji neturi nei pradžios, iš kurios ji būtų, nei pabaigos, kurioje ji baigtųsi“[216]. Tennemanno[217] žodžiais: „Kadangi jis atsiradimą laiko nesuprantamu“, tai atsiradimas nėra tiesa, jo *nėra*. „Begalinė visata yra vienis; juk jeigu būtų du arba daugiau, tai jie vienas kitą ribotų“, taigi turėtų pradžią ir pabaigą; viena būtų kito niekas, kiltų iš šito nieko. „Šitas vienis yra lygus sau pačiam; juk jeigu būtų tai, kas nelygu, tai daugiau nebūtų vienis, o būtų daugis. Be to, šitas vienis yra nejudantis; mat jis savęs nejudina, kadangi nepereina į ką nors (μὴ ἐς τι ὑποχωρῆσαν) – pereidamas jis turėtų judėti į tai, kas pilna, arba į tai, kas tuščia; į pilna pereiti negali, nes tai neįmanoma, į tuščia – taip pat negali, nes tai yra niekas. Todėl vienis taip pat yra beskausmis ir sveikas (ἄνοσον), nekeičiantis padėties arba pavidalo ir su niekuo nesimaišantis. Juk visose šitose apibrėžtyse glūdi tai, kad nesamybė atsiranda ir esamybė išnyksta; o tai yra neįmanoma“. Taigi tas prieštarauja pats sau, kas kalba apie atsiradimą ir išnykimą.

Šitą tikrumą ir šitą tiesą Ksenofanas priešina nuomonei. Iš esmės išstumtas kitimas ir daugis išnyra kitoje pusėje, sąmonėje, kuri yra manymas. Šitai būtina pasakyti, tai, koks yra Ksenofano požiūris, nors imama domėn tik negatyvioji pusė, šių momentų įveika, predikatų neturintis absoliutumas. „Juslinis stebėjimas mums leidžia patirti priešingą dalyką – daugybę daiktų, jų kitimą, jų atsiradimą ir išnykimą, jų susimaišymą. Todėl tas pirmasis žinojimas stojasi šalia šio antrojo žinojimo, kurio tikrumu paprasta sąmonė tiki taip pat, kaip ir pirmojo." Atrodo, kad Ksenofanas negali nuspręsti, kurį žinojimą jam pasirinkti, todėl, svyruodamas tarp jų abiejų, jis apriboja tiesos pažinimą: apskritai iš dviejų supriešintų žinojimų reikia pasirinkti labiau tikėtiną nuomonę, bet šitą pasirinkimą galima laikyti tik stipresne nuomone, o ne tiesa. Taip apie Ksenofaną kalbėjo Aristotelis[218].

Skeptikai čia įžvelgė požiūrį, kad nieko neįmanoma žinoti apie visus daiktus. Tai patvirtinančias eiles keletą kartų pateikia Sekstas[219]:

Tiesą sakau, kad niekas tikrai nepažino ir niekad
Nė nepažins nei dievų, nei to, ką sakau apie viską.
Jei ir nutiktų kam nors iš netyčių išreikšt tobulybę,
Jis nežinotų to pats, nes visiems tik nuomonė tenka.

Apibendrindamas šias eiles, Sekstas aiškina: „Antai jeigu mes įsivaizduotume, kad name, kuriame yra daug brangenybių, būrys žmonių naktį ieško aukso, tai kiekvienas manytų, kad jis surado auksą, tačiau niekas to tikrai nežinotų, net jeigu kas iš tikrųjų jį ir būtų suradęs. Taip ir filosofai įžengia į šį pasaulį kaip į didelį namą, kad ieškotų tiesos; net jeigu jie ją surastų, jie vis tiek negalėtų žinoti, ar ją surado".

Neapibrėžta Ksenofano išraiška galėtų tik reikšti, kad niekas nežino, ką jis (Ksenofanas) čia skelbia. Sekstas knygoje „Prieš logikus" (I, 110) aiškina, kad Ksenofanas „neigia ne

bet kokį pažinimą (κατάληψιν), o tik mokslinį ir neklystamą (ἀδιαπτωτον); tačiau jis pripažįsta manantį žinojimą (τὴν δοξαστήν). Tai jis išreiškia žodžiais: „Apie viską – nuomonė". Taigi, pasak jo, kriterijus yra nuomonė, t. y. tai, kas tikėtina, o ne tai, kas tvirta ir tikra. Bet jo draugas Parmenidas nuomonę pasmerkė. Vienintelis nuoseklus dalykas, atitinkantis Ksenofano vienį, čia yra vaizdinių neigimas, ir tai jis dialektiškai daro minėtose eilėse: vienintelis akivaizdus dalykas esąs tas, kad niekas nežino tiesos, kurią jis sako; jeigu tikra mintis kam nors ir ateitų į galvą, tai jis nežinotų, kad tai yra tiesa, nes viską nustelbia nuomonė; taigi ir apie šitą dalyką esama tiktai nuomonės.

Čia mes matome susidvejinusią Ksenofano sąmonę: grynąją sąmonę, esmės sąmonę – ir nuomonės sąmonę. Pirmoji, jo požiūriu, yra dieviškumo sąmonė, ir tai yra grynoji dialektika, kuri visa, kas apibrėžta, traktuoja negatyviai ir įveikia. Todėl pasisakydamas prieš juslinį pasaulį ir ribotas minties apibrėžtis, jis pasisako ir prieš mitologinius graikų vaizdinius apie dievus. Antai jis sako:

Bet jei turėtų rankas ir jaučiai, arkliai arba liūtai,
Arba mokėtų tapyti ir kūrinius kurti kaip žmonės,
Jautiškos išvaizdos jaučiai, arkliai gi arkliškos imtų
Savo tapyti dievus ir kūnus priskirtų jiems tokius,
Kokius, tikriausiai, ir patys dabar kiekvienas jų turi[220].

Taip pat jis peikia Homero ir Hesiodo sukurtus dievų vaizdinius:

Viską priskyrė dievams Homeras ir Hesiodas,
Visa, kas žmonėse gėdinga ir peiktina būna:
Vogti ir paleistuvaut, ir apgaudinėti kits kitą[221].

Viena vertus, jis absoliučiąją esmę apibrėžė kaip paprastą, bet ji persmelkia viską, kas yra, ir netarpiškai visame ta-

me aktualiu būdu esti, antra vertus, jis filosofuoja apie reiškinius; bet ši jo filosofijos pusė mus pasiekė tik kaip fragmentai, be to, tokios fizikinės nuomonės nevertos didesnio dėmesio; jos jau nebeturi spekuliatyvios reikšmės nei mums, nei mūsų fizikams. Antai jis šiuo požiūriu sako, kad „iš žemės yra viskas ir žemėje baigiasi viskas"[222], tačiau šis teiginys nereiškia, kad juo išreiškiama tokia esmė (fizinis pradas), kokią Talis teigė esant vandenį; juk Aristotelis aiškiai sako, kad žemės niekas nelaikė absoliučiu pradu.

2. Parmenidas

Parmenidas Elėjos mokykloje yra iškili figūra. Pasak Diogeno, jis buvo kilęs iš garbingos bei turtingos Elėjos giminės ir šiame mieste gimęs. Tačiau apie jo *gyvenimą* mažai žinoma; tai, kad jis buvo Ksenofano mokinys, Aristotelis pateikia (Metaf. I, 5) tik kaip pasakojimą. Sekstas Empirikas[223] jį vadina Ksenofano draugu (γνώριμος). Diogenas Laertijas[224] patikslina, kad „jis klausė Anaksimandro, o taip pat Ksenofano, tačiau pastaruoju nesekė" (οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ; atrodo, kad čia turima galvoje tik buvimo vieta); „jis gyveno su Aminiju ir pitagorininku Diochaitu, pastaruoju labiau sekė, ir šis, o ne Ksenofanas, jį įkalbėjo ramiam gyvenimui". Sutariama, kad apskritai jis gyveno tuo pat metu kaip Ksenofanas ir Zenonas, taigi buvo jų amžininkas, tiktai buvo jaunesnis už pirmąjį ir vyresnis už antrąjį. Pasak Diogeno[225], jo veikla suklestėjo apie 69-ąją olimpiadą (504–501 m. pr. Kr.). Labai reikšminga buvo jo kelionė su Zenonu į Atėnus, Platonas juos pavaizdavo besikalbančius su Sokratu. Su tuo apskritai galima sutikti, tačiau neįmanoma nustatyti, kiek tai istoriška. „Teaitete"[226] Platono Sokratas, paprašytas įvertinti elėjiečių sistemą, sako: „Apie Melisą ir kitus, kurie teigia, kad visata yra nejudantis vienis, aš vengčiau griežtai spręsti (φορτικῶς

σκοπῶμεν), ne taip kaip apie Parmenidą. Nes man atrodo, kad pastarasis, Homero žodžiais, yra vertas pagarbos ir patikimas (κατὰ τὸ τοῦ Ὁμήρου· αἰδοῖος τε ἅμα δεινός τε); aš bendravau su šiuo žmogumi ir klausiau jo puikių kalbų, kai buvau dar visai jaunas, o jis jau labai senas". Ir Platono dialoge „Parmenidas", kuriame, kaip žinia, pokalbio dalyviai yra Parmenidas ir Sokratas, dar tiksliau nusakomos istorinės šio susitikimo aplinkybės[227]: „Parmenidas jau buvo labai senas, visai pražilęs, gražios išvaizdos, apie šešiasdešimt penkerių metų amžiaus, o Zenonas – beveik keturiasdešimties". Šią kelionę manoma buvus apie 80-ąją olimpiadą (460–457 m. pr. Kr.)[228]. Taigi atrodo, kad Sokratas, kadangi jis gimė 77 ol., 4 (469 m. pr. Kr.), dar turėjo būti per jaunas, kad būtų galėjęs dalyvauti tokiame dialoge, kokį vaizduoja Platonas; pagrindinis šio dialogo, parašyto Elėjos mokyklos dvasia, turinys, matyt, priklauso pačiam Platonui. Apie Parmenido gyvenimą dar žinoma, kad jis buvo labai gerbiamas savo gimtosios Elėjos piliečių, mat jų gerovė – šitai būtina pripažinti – pirmiausia buvo sukurta įstatymų, kuriuos jiems davė Parmenidas, dėka[229]. Mes taip pat randame Kebeso πίναξ pradžioje posakį „parmenidiškasis gyvenimas", kuris vartojamas kaip dorovingo gyvenimo sinonimas.

Pažymėtina, kad ten, kur aiškiai kalbama apie Elėjos mokyklą, Platonas mini ne Ksenofaną, o tik Melisą ir Parmenidą. Ir jeigu mes prie šios aplinkybės pridėsime visus minėtus dalykus, tai paaiškės, kad Parmenidui iš tikrųjų priklauso tai, kas buvo pateikiama kaip Ksenofano. Nors Platonas viename iš savo dialogų kaip tik Parmenidą padaro pagrindiniu veikėju ir į jo lūpas įdeda iškilią dialektiką, vis dėlto šiuo atveju svarbiausias dalykas yra ne tai. Ksenofanas teiginiu, kad iš nieko niekas neatsiranda, apskritai neigė atsiradimą ir tai, kas su juo susiję arba kas į jį gali būti redukuota, o Parmenido filosofijoje būties ir nebūties prieštara matyti kaip apibrėžtesnė, nors ji dar nėra įsisąmoninta.

Sekstas Empirikas ir Simplikijus išsaugojo mums svarbiausius fragmentus iš Parmenido poemos, nes ir Parmenidas išdėstė savo filosofiją poemos forma. Pirmasis ilgas fragmentas[230] yra tam tikra alegorinė jo poemos apie gamtą *įžanga*. Ši įžanga didinga, ji mums parodo to laiko manierą ir apskritai atskleidžia energingą ir tvirtą sielą, kuri, siekdama esmės, grumiasi su ja, kad ją pagautų ir nusakytų. Parmenido filosofiją galima išdėstyti daugiausia jo paties žodžiais. Įvadas skamba:

Žirgai, eikliai kaip vėjas lėkdami priekin,
Nešė mane keliu į deivės šventovę,
Tos, kuri tiesą suteikia trokštančiam žmogui.
Žirgams neleido iškrypti iš kelio mergelės;
Skambėjo įkaitusios ašys ir stebulės ratų,
Ir dukterys Saulės, nakties palikusios namą,
Pakėlusios šydus nuo veido, karietoj
Skubėjo pasiekti Šviesos karalystę,
Tenai, kur nakties ir dienos susikerta kelias.

(Mergelės čia reiškia jusles[231], o Saulės dukterys – akis[232].)

Dangiškos mergelės artėjo prie vartų didžiųjų,
Ten užraktas dvigubas saugojo Dikės griežtosios buveinę.
Nuolankiais jos kreipėsi žodžiais į deivę
Ir prašė tą sunkiąją sklendę atšauti;
Tuoj pat sudundėjo tik vartai, atvėrė žiojėjančią
Angą, mergelės kurion greit nukreipė žirgus.
Deivė maloniai sutiko mane, paėmusi dešinę mano,
Ir tokiais gražiais dabar prabilo ji žodžiais:
– Jaunuoli, su mergelėmis, kurios nemirtingos,
Atvykęs į mano buveinę, pasveikintas būki!
Juk Temidė ir Dikė, o ne piktas likimas,
Parodė tau mano namuosna vedantį taką
(Kurs tolimas toks mirtingųjų keliams įprastiesiems).

Aš tau pasakysiu ir tu sužinosi
Širdies nepalenkiamos tiesą tvirčiausią,
Taip pat ir nuomones tas, kurios nieko nežino.
Bet nuomonių tokių keliu nenukrypk tu
Ir neleisk, kad tau vadovautų įprotis tavo,
Kurs tiki tik tuo, klaidinančios ką liudija akys,
Triukšmingai ką aidi bemintės tau ausys ir kalbos.
Protu tu turi pasikliauti ir tikrinti tai,
Ką aš tau pasakysiu. Bet žinok –
Su geismais tu išklysi iš kelio.

Po to deivė viską išdėsto – dvejopą žinojimą: 1) mąstymo, *tiesos* žinojimą ir 2) nuomonės žinojimą; ir tai yra dvi poemos dalys. Kitame fragmente[233] mums išliko pagrindinė šitų pamokymų dalis. Deivė kalba:

Na, pasakysiu aš tau, o tu išgirdęs atminki,
Kokius tik vienus kelius tyrinėjimui galima rinktis.
Kelias pirmasis – būtis, ir visai čia nėr nebuvimo.
Kelias įtikina šis (nes tiesą pasiekti jis leidžia).
Antras yra nebūtis, ir būtinas tas nebuvimas.
Šis, pasakysiu aš tau, visiškai nenaudingas keliukas.
Nes negali nebūties pažint (neįmanoma būtų!),
Jos nė išreikšt negali...

Niekas tikrai išvirsta į ką nors tada, kai jis yra mąstomas arba išsakomas. Mes ką nors sakome, ką nors mąstome, kai norime mąstyti ir išsakyti nieką.

„Reikia sakyt ir mąstyti, kad esamybė yra, nes yra būtis, o nieko nėra." Tokia yra trumpa apibrėžtis, ir į šitą nieką įeina apskritai neigimas konkrečia ribos, baigtinumo, ribotumo forma; *omnis determinatio est negatio* – toks yra garsusis Spinozos teiginys. Pasak Parmenido, kokią formą beįgytų neigimas, jo vis vien nėra. Laikyti nieką tikru dalyku yra klystkelis,

„kurį žmonės, visai nežinodami nieko,
Sau, dvigalviai, vaizduoja. Nes jų besiblaškantį protą
Sąmyšis valdo krūtinėse. Kurčnebyliai ir akli jie!
Lyg pritrenkti, lyg gentis neišmanėlių jie trypinėja!
Būti antai, jų manymu, tai tas pat, kaip nebūti,
Ir ne tas pat!"

Klaidinga yra jas painioti, teikti joms vienodą vertę arba jas vieną nuo kitos skirti, lyg nebūtis būtų apskritai ribota. Nes, jų nuomone, „viskam esąs atvirkščias kelias"[234]; jis yra visada sau prieštaraujantis, save šalinantis judėjimas. Žmogaus vaizduotė jį laiko tai esme, tai jos priešybe, tai jų abiejų mišiniu; taip jie skendi nepaliaujamame prieštaravime.

„Belieka vienintelė ištara dėl [paieškos] kelio – jog „yra". O ant šio [kelio] labai daug ženklų: kad esamybė neatsiradusi ir nežūvanti, ištisa, vienatinė (μουνογενές) ir nevirpanti bei nesibaigianti; [jai] nei kada „buvo", nei „bus", o kadangi yra dabar išsyk visa, viena, tolydi, – nes kokios gi kilmės (γέννην) jai ieškosi? Kaip ir iš ko [ji] išaugo?... nei iš nesamybės tau neleisiu, kad sakytum ir net kad mąstytum: juk neįmanoma išsakyti nei pamąstyti to, ko „nėra". O ir kokia reikmė (χρέος) būtų esamybę paskatinusi vėliau ar anksčiau, iš nieko prasidėjusią, iškilti? Taigi, arba [esamybė] turi jau-būti visa iš karto, arba ne[būti]"[235]. „Taigi atsiradimo nebeliko (ἀπέσβεσται), o žūtis neįtikėtina (ἄπιστος). Būtis yra nedaloma, nes ji yra visiškai lygi pati sau. Jos nėra kur nors nei daugiau, nes tada ji nesusisietų, nei mažiau, nes viskas yra pilna esamybės. Visata yra sąsaja, nes esamybė susilieja su esamybe. Ši būtis yra nekintama, rymo savyje (κεῖται), ji patvari savyje; stipri būtinybė ją laiko tvirtai surištą. Todėl negalima sakyti, kad ji yra be pabaigos (ἀτελεύτητον); nes ji neturi trūkumų, o nebūdama ji stokotų visko"[236]. Ši būtis nėra neapibrėžtis (ἄπειρον), nes ji esti būtinybės ribose. Todėl Aristotelis priskiria Parmenidui ir apribojimą (πεπερασμένον). Riba neapibrė-

žia, kokiu požiūriu ją bevertintume. Bet Parmenidui šitas absoliučiai apribojantis dalykas yra tiesiog savyje apibrėžta absoliuti būtinybė (ἀνάνκη, δίκη). Pažymėtina, kad jis pakilo virš begalybės chaotiškos sąvokos.

„Tas pat yra ir mąstymas, ir ko dėlei yra mintis. Kadangi be esamybės, kurios atžvilgiu ji išsakyta" (reiškiasi, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), „mąstymo nerasi: juk nieko kito [ir] nėra, ir nebus, išskyrus esamybę, nes Dalia ją sukaustė, idant būtų ištisa ir nejudri."[237] Tai pagrindinė mintis. Mąstymas save kuria, ir tai, kas sukuriama, yra mintis; taigi mąstymas yra tapatus savo būčiai, nes nėra nieko, tik būtis, šis didysis teiginys. Plotinas[238], cituodamas šią mintį, sako, „kad Parmenidas laikosi tokios pažiūros, nes jis esamybę taria esant ne jusliniuose daiktuose".

Sofistai iš to padarė tokią išvadą: „Viskas yra tiesa, o klaidos nėra, nes klaida yra nebūtis, kurios neįmanoma mąstyti". Nuo Parmenido prasidėjo filosofavimas tikrąja žodžio prasme, nes čia mes matome pakilimą į idealybės pasaulį. *Vienas* žmogus išsivaduoja iš visų vaizdinių ir nuomonių, nuginčija juose esant tiesą ir sako, kad tik būtinybė, būtis yra tiesa. Žinoma, šita pradžia dar blausi ir neapibrėžta, labai sunku dar ką nors apie ją pasakyti; bet kaip tik šis aiškinimas ir yra pačios filosofijos išsiskleidimas, nors jos čia dar nėra. Su tuo susijusi dialektika, kad kintama neturi tiesos; nes jeigu šias apibrėžtis laikysime tokiomis, kokios jos yra, tai įpulsime į prieštaravimą.

Dabar turime aptarti Parmenido pateikiamus vaizdus. Kalbėdamas apie visatos būtį, jis mini ir jos formą: „Bet kadangi yra kraštutinė riba (πεῖρας πύματον), [esamybė] išbaigta iš visų pusių, panaši į dailiai nuapvalinto rutulio tūrį (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), visur lygiavertė vidurio atžvilgiu (μεσσοθεν ἰσοπαλής πάντῃ), mat [esamybei] lemta nė kiek ne daugiau, nė kiek ne mažiau būti čia arba ten. Juk nei niekio nėra, kuris pertrauktų esamybę ir neleistų sueiti daiktan", pasiekti vienybę su savimi pačia, „nei esa-

mybė yra taip, tarsi būtų čia daugiau, o ten mažiau esamybės, kadangi visa yra neliečiama, nes iš visų pusių lygi sau (ἶσον ὁμῶς), tolygiai tęsiasi [savo] ribose"[239]. Pasak Plotino[240]: „Būtį jis lygina su rutuliu, nes ji viską į save įima, ir mąstymas yra ne šalia jos, o glūdi joje"; rutulys laiko save vienodai. Simplikijus: „Nereikia stebėtis, kad dėl poetinio požiūrio jis naudoja ir tam tikrus mitologinius vaizdinius (πλάσματος)". Mums čia iškart ateina į galvą mintis, kad rutulys yra ribotas (be to, jis yra erdvėje), todėl virš jo turi būti dar kas nors. Rutulio sąvoka išreiškia skirtybių santykio lygybę, tačiau sykiu ja turėtų būti išreiškiamas ir skirtybių nebuvimas. Taigi tai nėra tikslus vaizdas.

Šitą tiesos mokymą Parmenidas dar papildo *žmogaus nuomonių mokymu*, apgaulingąja pasaulio sistema[241]: „Jie nutarė įvardyti du pavidalu, tačiau vieno iš jų [įvardyti] nereikėtų (čia jie pasiklydo), o priešybes išskyrė pagal povyzą ir [joms] nustatė požymius vienus atokiai nuo kitų: iš vienos pusės – liepsnos gaisinę ugnį, švelnią, didžiai retą ir lengvą, sau pačiai visomis kryptimis tapačią (ἑαυτῷ πάντοσε τωὐτόν), o anai [priešybei] netapačią. Ogi jau priešais – kitą priešybę, neišmanią naktį, kad atrodytų it tvarkinga sąranga, idant jokia mariųjų išmonė niekad tavęs neaplenktų." Pirmajai formai priskiriama šiluma, minkštumas, lengvumas, antrajai – šaltis. „Be to, kadangi viskas įvardyta šviesa ir naktimi, ir pagal jų galias šie [vardai duodami] tiems ir aniems [dalykams], viskas pilna kartu šviesos ir aklinos nakties, abiejų lygių, nes nėra [daikto], kurioje nors nedalyvaujančio." Aristotelis[242] ir kiti istorikai sutartinai teigia, kad Parmenidas esamų daiktų sistemai taikė du pradus – šilumą ir šaltį, kurių ryšio dėka viskas yra. Šviesa, ugnis apibrėžiama kaip aktyvus, gaivinantis pradas, o naktis, šaltis – kaip pasyvus.

Parmenidas kalba visai kaip pitagorininkai – Strabonas jį vadina ἀνὴρ Πυθαγορεῖος – šiame vaizdinyje[243]: „Vainikai (στεφάναι) glaudžiai apglėbę vienas kitą (ἐπαλλήλους), vienas – iš retos (ἀπαίου), kitas iš tankios (πυκνοῦ) [medžiagos];

o tarp jų – dar kiti, sumaišyti iš šviesos ir tamsos."... („Siauresnieji [vainikai] pripildyti neatmieštos ugnies, o tie, kur už šitų, – nakties, ir jų tarpan išleidžiama dalis liepsnos.")... „O tai, kas supa visus juos aplinkui panašiai kaip siena, esąs kietas, ir po juo – ugningas vainikas; ir pats vidurinis iš visų kietas, apie kurį vėl ugningas [vainikas]. Vidurinis iš retųjų vainikų irgi yra ugninis. O pats vidurinysis iš sumišusių [vainikų] visiems [jiems] esąs judėjimo ir rasties pradas bei priežastis: jį [Parmenidas] vadina ir „dievybe" (δαίμων), kuri viską vairuoja (κυβερνήτης), ir „šeimininke" (κληροῦχος), ir „teisybe", ir „neišvengiamybe".

Baisųjį valdo gimimą jinai ir tuokimąsi, siunčia
Moteris šlietis prie vyrų, o vyrus su moterim jungia.

... „Iš visų dievų patį pirmiausią [ji] sumanė Erotą", ir iš jo gimė visi dievai[244]. Toliau sakoma: „Oras esąs žemės išskyra (ἀναπνοή), Saulė ir Paukščių takas esąs ugnies iškvapos. Mėnulis susidedąs sumišai iš oro ir ugnies" ir t. t.

Dar liko paminėti, kaip Parmenidas aiškino pojūčius ir mąstymą; tas aiškinimas bent jau iš pradžių gali pasirodyti materialistiškas. Teofrastas[245] šiuo požiūriu kaip tik sako: „Parmenidas tų dalykų smulkiau nepaaiškino, tik teigė, kad esama dviejų elementų ir kad pažinimas priklauso nuo vieno arba kito persvaros, nes nuo to, ar persveria šiluma, ar šaltis, priklauso mintis: nuo šilumos mintis pasidaro geresnė ir grynesnė, tačiau ir tokiai minčiai dar reikia darnumo.

Klystančius[246] organus veikia tas mišinio būdas,
Taigi priklauso nuo jo ir žmogaus supratimas.
Tie organai lemia taip pat ir atmintį mūsų,
Visų ir kiekvieno; mintis – tai daugiau ko supuola.

Sako, kad jutimas ir galvojimas yra tas pat, todėl ir atmintis bei užmarštis iš jų [pradų] kylanti dėl [mišinio] sudėties. O ar bus nuovoka, ar ne, kai mišinyje dalių po ly-

giai, ir kokia tai bus būsena, nieko daugiau nepaaiškino. O tai, kad ir priešingybei suteikia savarankišką jutimą, aišku iš to, jog jis sakė, kad lavonas šviesos, šilumos ir garso dėl ugnies trūkumo nejunta, o šaltį ir tylą bei kitas priešybes junta. Ir apskritai, viskas, kas yra, turįs tam tikrą pažinimą (γνῶσίν τινα)". Iš tikrųjų šitas Parmenido požiūris yra veikiau materializmo priešybė, nes materializmas sielą taria esant sudėtą iš dalių, iš nepriklausomų jėgų (siela yra medinis juslių arklys).

3. Melisas

Apie jį mažai ką galima pasakyti. Jį minėdamas, Aristotelis visada mini ir Parmenidą, nes Meliso mintys buvo panašios į Parmenido. Jis vadinamas Parmenido mokiniu[247], tačiau šita mokinystė labai neapibrėžta. Apie jį dar pasakojama, kad jis bendravęs su Herakleitu. Jis buvo samietis, kaip ir Pitagoras; apskritai savo tautiečių didžiai gerbiamas valstybės vyras. Plutarchas[248] nurodo, kad jis, kaip samiečių laivyno vadas, viename mūšyje laimėjo prieš atėniečius. Jo žydėjimas sutapo su 84-ąja olimpiada (444 m. pr. Kr.). Apie jo filosofiją irgi nedaug galima pasakyti. Iš jo proza parašyto veikalo apie gamtą Simplikijus[249] išsaugojo daug fragmentų, kuriuose randamos tos pačios mintys ir argumentai kaip ir Parmenido, tik jie kiek išsamiau išdėstyti. Kažin ar tai, ką Aristotelis tariamai priskyrė Ksenofanui, nepriklauso jam; sprendžiant iš formos, tai galėjo sukurti ne tik Ksenofanas, bet ir Parmenidas.

Tik Aristotelis aiškiai parodo, kuo Meliso filosofija skiriasi nuo Parmenido. α. Antai „Parmenidas, atrodo, vienį suvokė pagal sąvoką (κατὰ λόγον), o Melisas – pagal materiją (καθ' ὕλην)", pirmasis – kaip minties esmę, antrasis – kaip materijos esmę. Tačiau kaip tik grynojoje esmėje, būtyje, vienyje šitas skirtumas atpuola; Parmenidui ir Melisui neegzistuoja

nei grynoji materija, nei grynoji mintis (aš kalbu apie jų skirtumą), nes jie šį skirtumą įveikia. Matyt, šiuo atveju kaltas jų raiškos būdas, – gali kilti įspūdis, jog vienas tų būdų yra grubesnis (μᾶλλον φορτικός)[250], todėl ir vienis suvokiamas pagal materiją.

β. Kitas skirtumas tarp šių filosofų: „Parmenidas vienį apibrėžia kaip ribotą, o Melisas – kaip neribotą". Jei Parmenidas iš tikrųjų vienį būtų apibrėžęs kaip ribotą, tai būtų tiesiogiai prieštaravę jo filosofijai; juk riba yra būties nebūtis, taigi Parmenidas teigtų nebūtį. Nors Parmenidas ir kalba apie ribą, vis dėlto, apskritai paėmus, matyti, kad jo poetinė kalba ne visada apibrėžta; be to, riba, kaip grynoji riba, pati tėra paprastas, absoliutus negatyvumas. Būtis, būdama paprasta, yra absoliuti riba viso, kas sakoma ir teigiama, t. y. joje visa kita yra įveikta. Taigi būtinybė yra šitas grynasis negatyvumas, grynasis judėjimas pačiame savyje (nors kaip mintis jis yra nejudamas), ir tai yra absoliuti priešybė, kuri surišta su savo priešybe.

γ. Dar vienas skirtumas: Parmenidas, kitaip negu Melisas, sukūrė nuomonės (arba tikrovės) mokslą, ir šitai tikrovei būtis kaip esmė minčiai yra stipriau priešpriešinta.

4. Zenonas

Zenono savitumas yra dialektika, kurios pradininkas jis yra. Jis yra Elėjos mokyklos meistras, ir jo filosofijoje grynasis Elėjos mokyklos mąstymas tampa sąvokos judėjimu joje pačioje, grynąja mokslo siela. Mat ankstesniųjų elėjiečių filosofijoje mes turime reikalą tik su teiginiu, kad niekas yra nerealus, kad jo nėra, todėl atsiradimas ir išnykimas neegzistuoja. Nors Zenono filosofijoje irgi matome tokį pat teigimą, o taip pat neigimą to, kas tokiam teigimui prieštarauja, tačiau kartu matyti, kad Zenonas pradeda ne nuo šio teiginio, o nuo proto, kuris, pats savyje nurimęs, tame, kas

teigiama kaip esama, parodo jo susinaikinimą. Parmenidas teigė, kad visata yra nekintama, nes kitimas teigtų nebūtį to, kas yra, o yra tik būtis, teiginyje, kad nebūtis yra, subjektas prieštarauja predikatui. Tuo tarpu Zenonas sakė, kad jeigu mes teigiame kitimą, tai jame, kaip kitime, glūdi jo niekas, kitaip sakant, jis yra niekas. Be to, anie filosofai kitimą suvokė kaip apibrėžtą, įvykusį judėjimą, o Zenonas mokė ir neigė judėjimą kaip tokį, arba grynąjį judėjimą.

Zenonas taip pat buvo elėjietis; jis buvo jauniausias iš jų ir ypač daug bendravo su Parmenidu. Pastarasis jį labai pamilo ir net įsisūnijo. Tikrojo Zenono tėvo vardas buvo Teleutagoras. Zenonas ne tik buvo labai gerbiamas savo valstybėje, bet ir garsėjo bei ypač buvo vertinamas kaip mokytojas[251]. Platonas[252] mini, kad iš Atėnų ir kitų miestų pas jį vykdavę žmonės, kad jis juos lavintų. Sakoma jį buvus išdidų bei orų, nes jis visą gyvenimą nugyveno Elėjoje (tik vieną kartą buvo nuvykęs į Atėnus) ir nebuvo nukakęs į didžiuosius ir galinguosius Atėnus, kad tenai pelnytų šlovę[253]. Įvairiausiuose pasakojimuose ypač šlovinama jo mirtis, atskleidusi jo sielos tvirtybę; anot tų pasakojimų, jis paaukojo savo gyvybę ir išlaisvino valstybę (nežinia, ar ta valstybė buvo jo gimtoji Elėja, ar ji buvo Sicilijoje) nuo ją valdžiusio tirano (pateikiami įvairūs jo vardai, ir apskritai iš šių pasakojimų nepaaiškėja tikslesnės istorinės sąsajos)[254]. Tas išlaisvinimas vykęs tokiu būdu. Zenonas sutiko dalyvauti sąmoksle, kad būtų nuverstas tiranas, bet sąmokslas buvo atskleistas. Kai po to tiranas tautos akivaizdoje liepė jį visaip kankinti, kad šis išduotų sąmokslininkus, ir kamantinėjo jį, kas yra valstybės priešai, tai Zenonas iš pradžių tiranui išvardijo kaip sąmokslo dalyvius visus šio draugus, o paskui patį tiraną pavadino valstybės maru. Šitie drąsūs kaltinimai, taip pat baisūs kankinimai ir Zenono mirtis sukrėtė piliečius ir įkvėpė jiems drąsos sukilti prieš tiraną, jį nužudyti ir išsivaduoti. Įvairiai pasakojama ypač apie paskutinį jo poelgį, kuris atskleidė ūmų ir nuožmų charakterio bruožą. Zenonas

apsimetęs, kad dar kažką norįs pasakyti tiranui į ausį, ir tada sukandęs dantimis tą ausį ir nepaleidęs jos tol, kol kiti jo neužmušę. Kiti sako, kad jis suleidęs dantis tiranui į nosį. Dar kiti – kad jis tada, kai sviedė atsakymą tiranui, po kurio prasidėjo baisiausi kankinimai, nusikando savo liežuvį ir spjovė jį tiranui į veidą, kad parodytų jam, kad tas nieko iš jo neišpeš; po to Zenonas buvęs sugrūstas grūstuvėje.

1. Zenono filosofija *tetikos* požiūriu, jos turinys apskritai yra toks pat, kaip ir Ksenofano bei Parmenido filosofijos; skirtumas tik tas, kad svarbiausieji momentai ir prieštaros išreikšti veikiau kaip sąvokos ir mintys. Tačiau ir tetinėje jo filosofijos pusėje[255] matyti pažanga, nes jis daugiau pasiekė prieštaravimų ir apibrėžčių įveikos srityje.

„Neįmanoma (sako jis), kad, jeigu kas nors yra, tai atsirastų (tai jis taiko dievybei); nes tai turėtų atsirasti arba iš to, kas lygu, arba iš to, kas nelygu, bet ir viena, ir kita neįmanoma; juk tam, kas lygu, netinka nei būti lygaus pagimdytam, nei pačiam pagimdyti lygų, nes tai, kas lygu, turi turėti tas pačias apibrėžtis“. Priėmus lygumo postulatą, atkrinta gimdančiojo ir gimdomojo skirtumas. „Lygiai taip pat negali tai, kas nelygu, atsirasti iš nelygaus; juk jeigu iš silpnesnio kiltų stipresnis arba iš mažesnio – didesnis, arba iš blogesnio – geresnis, arba, atvirkščiai, blogesnis kiltų iš geresnio, tai reikštų, kad nesama kiltų iš esama; o tai yra neįmanoma, taigi Dievas yra amžinas“. Vėliau šita mintis buvo įvardyta kaip panteizmas (spinozizmas), kuris pagrįstas teiginiu *ex nihilo fit nihil*. Ksenofano ir Parmenido filosofijoje mes turėjome reikalą su būtimi ir nieku. Iš nieko tiesiogiai išplaukia niekas, iš būties – būtis; taigi čia nieko neatsiranda. Būtis yra lygybė, išsakyta kaip netarpiška; tačiau lygybė, kaip lygybė, suponuoja minties judėjimą ir minčių sąryšį, refleksiją savyje. Taigi būtis ir nebūtis stovi viena greta kitos, bet jos nesuvoktos kaip skirtybių vienybė; šitos skirtybės neišsakomos kaip skirtybės. Zenonas nelygybę supranta kaip kitą narį lygybės atžvilgiu.

Toliau įrodoma Dievo vienybė: „Jeigu Dievas yra visų galingiausias, tai jam pritinka būti vienam; juk jeigu jų būtų du ar daugiau, tai jis jų nevaldytų; bet jeigu jis jų neturėtų savo valdžioje, tai jis nebūtų Dievas. Taigi jei dievų būtų daugiau, tai jie vienas kito atžvilgiu būtų stipresni arba silpnesni, o tai reiškia, kad jie nebūtų dievai; juk Dievo prigimtis yra ta, kad jis neturi už save galingesnės esybės. O jeigu jie būtų lygūs, tai Dievo prigimčiai jau nebūtų būdinga būti galingiausiam; juk lygu yra nei geriau, nei blogiau už lygu", kitaip sakant, lygu nesiskiria nuo lygu. „Taigi jeigu Dievas yra ir kaip tik toks Dievas, tai Dievas yra tik vienas; jis negalėtų daryti ką panorėjęs, jeigu jų būtų keli".

„Kadangi jis yra vienas, tai jis visur vienodas, visur girdi, mato ir turi kitas jusles; juk jeigu to nebūtų, tai viena Dievo dalis būtų galingesnė už kitą" (viena turėtų būti ten, kur kitos nėra, kur kita yra išstumta; viena turėtų apibrėžtį, kurios kitai trūktų), „o tai yra neįmanoma. Kadangi Dievas visur vienodas, tai jis yra rutulio formos; juk jis nėra vienur toks, kitur kitoks, jis visur yra toks". Toliau: „Kadangi jis yra amžinas, vienas ir rutulio formos, tai jis nėra nei begalinis (neribotas), nei ribotas. α) Juk neribota yra nesamybė, nes ji neturi nei vidurio, nei pradžios, nei pabaigos, nei dalių, o toks dalykas yra neribotas. Bet esamybė nėra tokia, kokia yra nesamybė". Neribota yra neapibrėžta, negatyvu; tai būtų nesamybė, būties įveika, todėl tai apibrėžta kaip tai, kas turi tik vieną pusę. β. „Savitarpio apribojimas būtų tada, jeigu būtų daug dievų; bet kadangi yra tik vienis, tai jis nėra ribotas". Tai Zenonas ir nurodo: „Vienis nei juda, nei yra nejudamas. Juk nejuda α) nesamybė" (joje nėra judėjimo, judėjimo nebuvimu teigiama nebūtis arba tuštuma, nejudama yra negatyvu), „nes nei į ją neįeina niekas kita, nei ji neįeina į nieką kita; β) juda tik daugeriopa; juk viena turi judėti į kita". Juda tik tas, kuris skiriasi nuo kito; taigi suponuojamas laiko, erdvės daugis. „Taigi vienis nei juda, nei nejuda; juk jis nelygus nei nesamybei,

nei daugybei. Visame tame Dievas yra toks; juk jis yra amžinas ir vienas, lygus pats sau ir rutulio formos, nei neribotas, nei ribotas, nei nejudantis, nei judantis". Iš to, kad niekas negali atsirasti iš lygaus arba nelygaus, Aristotelis[256] daro išvadą, „kad arba nėra nieko, išskyrus Dievą, arba visa kita irgi yra amžina".

Šitokiame samprotavime mes matome dialektiką, kurią galima pavadinti metafiziniu samprotavimu. Jos pagrindas yra tapatumo principas: „Niekas lygus niekui, jis nepereina į būtį arba atvirkščiai, todėl iš to, kas lygu, niekas negali atsirasti." Elėjos mokyklos būtis, jos vienis tėra ši abstrakcija, šis nugrimzdimas sampročio tapatumo gelmėse. Šitas seniausias argumentavimo būdas tebegalioja iki šiol, pavyzdžiui, jis naudojamas vadinamuosiuose Dievo vienumo įrodymuose. Su juo susijęs kitas metafizinio samprotavimo būdas: iš pradžių daromos prielaidos, pavyzdžiui, Dievo galybės prielaida, ir, jomis remiantis, daromos išvados, neigiami predikatai. Tai įprasčiausias mūsų samprotavimų būdas. Kalbant apie apibrėžtis, būtina pastebėti, kad visos jos, kaip negatyvios, atsiejamos nuo pozityvios, realios būties.

Mes į šitą abstrakciją einame kitu keliu, mums nereikia tokios dialektikos, kuria naudojosi Elėjos mokykla; mūsų kelias yra banalus ir trumpesnis. Mes sakome, kad Dievas yra nekintamas, kad kitimas būdingas tik baigtiniams daiktams (tai skamba tarsi patyrimu pagrįstas teiginys); taigi vienoje pusėje mes turime baigtinius daiktus ir kitimą, o kitoje pusėje – nekintamumą šitoje absoliučioje vienybėje su savimi. Tai yra ta pati perskyra, tik mes ir baigtinius dalykus laikome būtimi, o elėjiečiai tai neigė. Arba mes nuo baigtinių daiktų einame prie rūšių ir giminių, pamažu atmesdami negatyvias apibrėžtis, ir tada aukščiausioji giminė yra Dievas, kuris, kaip aukščiausioji esybė, yra tiktai teigiamas, bet neturi jokių apibrėžčių. Arba mes nuo baigtinių dalykų pereiname prie begalinių, – mes sakome, kad baigtinių dalykų, kaip ribotų, pagrindas turi būti begalinu-

mas. Visos šios mums visiškai įprastos formos atsitrenkia į tą patį sunkų klausimą, kuris nedavė ramybės ir elėjiečių minčiai, – iš kur atsiranda apibrėžtis, kaip ją reikia suprasti ir pačiame vienyje, neimant domėn baigtinumo, ir kaip begalinumas išvirsta į baigtinius dalykus? Nuo šio mums įprasto reflektyvaus mąstymo elėjiečių mintys skyrėsi tuo, kad jie į reikalą žiūrėjo spekuliatyviai – spekuliatyvi yra mintis, kad kitimas apskritai neegzistuoja, – ir kad jie tokiu būdu parodė, kad kitimas, jeigu postuluojama būtis, yra prieštaravimas savaime, yra nesuprantamas dalykas, nes iš vienio, iš būties yra pašalinta negatyvumo, daugio apibrėžtis. Taigi mes savo vaizduotėje leidžiame būti ir baigtinio pasaulio tikrovei, o elėjiečiai buvo nuoseklesni, nes jie priėjo prie minties, kad yra tik vienis, o negatyvumo visai nėra; toks nuoseklumas, nors mes juo ir žavimės, vis dėlto tėra didelė abstrakcija.

Zenono filosofijoje ypač vertingas yra tas aukštas supratimas, kad pats tam tikros apibrėžties neigimas savo ruožtu vėl yra kita apibrėžtis, ir tada absoliučiame neigime turi būti neigiama ne viena apibrėžtis, o abi supriešintos apibrėžtys. Iki Zenono buvo taip: jei neigiamas judėjimas, tai prieinama prie absoliučiosios esmės kaip nejudamos, arba jei neigiamas baigtinumas, tai prieinama prie grynojo begalinumo; bet pastarasis pats yra apibrėžtis ir, kaip netrukus pamatysime, baigtinė apibrėžtis. Taigi jei būtis kaip nebūties neigimas yra apibrėžtis, tai mes netrukus prieisime jos įveiką.

Kai absoliučioji esmė teigiama kaip vienis arba būtis, tai ji tokia teigiama neigimo būdu; vienis, būtis apibrėžiami kaip negatyvumas, taigi kaip niekas; o pastarajam priklauso tie patys predikatai kaip ir būčiai: grynoji būtis nėra judėjimas, ji yra judėjimo niekas. Zenonas tai nujaučia, o kadangi jis nujaučia, kad būtis yra nieko priešybė, tai vienio atžvilgiu jis neigia tai, kas turėtų būti pasakyta apie nieką. Bet tas pats turėtų atsitikti ir kitoms apibrėžtims. Vienis yra tai, kas galingiausia, todėl jis apibrėžtas kaip absoliutus su-

naikinimas; juk galia kaip tik ir yra kito absoliuti nebūtis, tuštuma. Taigi vienis yra daugio niekas, nieke, taip kaip vienyje, daugis yra įveiktas. Su tokia aukštesne dialektika mes susiduriame Platono „Parmenide". Jame šis požiūris išsakomas tik kai kurių apibrėžčių atžvilgiu ir netaikomas pačioms vienio ir būties apibrėžtims.

Aukštesnė sąmonė yra ta, kuri pripažįsta ir pačios būties niekybę, būties kaip to, kas apibrėžta nieko atžvilgiu. Ši sąmonė iš dalies būdinga Herakleitui, vėliau sofistams; ši sąmonė nepalieka jokios tiesos, nieko savaime esama, o vien tai, kas egzistuoja kitam, arba vien atskiros sąmonės tikrumą ir tikrumą kaip neigimą, negatyviąją dialektikos pusę.

2. Kaip jau buvo minėta, Zenono filosofijoje mes randame ir tikrai *objektyvią dialektiką*.

Labai svarbi Zenono filosofijos pusė yra ta, kad jis yra dialektikos pradininkas, nors tame, ką mes iki šiol matėme, iš tikrųjų pačios dialektikos dar nėra, o tik jos pradmenys; juk tik Zenonas neigia supriešintus predikatus. Taigi Ksenofanas, Parmenidas, Zenonas imą kaip pagrindą teiginį: niekas yra niekas, nieko visai nėra, arba (antai Melisas) lygybė yra esmė, taigi vieną iš supriešintų predikatų jie laikė esme. Jie tai tvirtai teigia, o kai jie tam tikroje apibrėžtyje susidurdavo su priešingu predikatu, jie ją pašalindavo. Tačiau ši apibrėžtis pašalinama tik su kito pagalba, mano teigimu, mano daroma perskyra, – kad viena pusė yra tai, kas tikra, o kita yra niekybė, taigi remiantis tam tikru teiginiu. Jo niekumas atsiskleidžia ne jame pačiame, jis – tai ne savęs paties įveika, t. y. *jame* nėra prieštaravimo. Pavyzdys gali būti judėjimas. Aš nustatau, kad koks nors dalykas yra niekybė, po to darau prielaidą ir parodau, kad niekumas yra judėjime, ir iš to plaukia, kad judėjimas yra niekumas. Tačiau kita sąmonė to visiškai nenustato; aš tam tikrą dalyką laikau netarpiškai tikru, tačiau kitas turi teisę netarpiškai tikru dalyku laikyti ką nors kita, pavyzdžiui, judėjimą. Dažnai, kai viena filosofinė sis-

tema neigia kitą sistemą, pirmoji sistema postuluojama kaip pagrindas ir ja remiantis kovojama su kita sistema. Taigi sakydami, kad kita filosofinė sistema nėra tikra, nes ji prieštarauja manajai, mes labai palengviname sau uždavinį; tačiau juk kitos sistemos šalininkai turi teisę sakyti tą patį. To, ką aš neigiu, netikrumą privalau parodyti ne tuo kitu, o parodyti *jame pačiame*. Kas iš to, kad aš įrodau savo sistemą arba savo teiginį, o po to išprotauju, kad viskas, kas jiems priešinga, yra klaidinga; juk šiam priešingam teiginiui anas pirmasis visada atrodys svetimas ir išoriškas. Klaidinga turi būti įrodyta esant klaidinga ne todėl, kad jam priešingas dalykas yra teisingas, o kad būtų įrodyta, jog tai yra savaime klaidinga.

Matyti, kad Zenono filosofijoje prabunda šitas protingas požiūris. Ši dialektika labai gerai aprašyta Platono „Parmenide"[257]. Platonas leidžia apie ją kalbėti Zenonui. Sokratas sako: „Savo veikale Zenonas teigia iš esmės tą patį, kaip ir Parmenidas, – kad viskas yra vienis, tačiau vienu posūkiu jis nori mus suklaidinti, kad mes patikėtume, jog jis sako naują dalyką. Kaip tik Parmenidas savo kūrinyje sako, kad viskas yra vienis, o Zenonas parodo, kad nėra daugio". Zenonas jam atsako, kad jis veikalą parašęs veikiau prieš tuos, kurie mėgina pašiepti (κωμῳδεῖν) Parmenido teiginį ir įrodinėja, kokie juokingi dalykai ir vidiniai prieštaravimai kyla iš šio teiginio; taigi jis kovojęs prieš tuos, kurie priskiria būtį daugiui, ir stengęsis parodyti, kad iš to plaukia daug absurdiškesnės išvados negu iš Parmenido teiginio.

Tai yra išsamesnis objektyviosios dialektikos apibūdinimas. Šioje dialektikoje mes matome, kad paprasta mintis ne tik pagrindžia save, bet ir taip sutvirtėja, kad karo veiksmus perkelia į priešo šalį. Zenono sąmonėje dialektika turi tokią pusę, bet ją būtina nagrinėti ir jos pozityviosios pusės požiūriu. Anot įprastos sampratos, kad mokslo teiginiai yra įrodymo rezultatas, įrodymas yra įžvalgos judėjimas, susiejimas įtarpinimu. Dialektika apskritai yra α)

išorinė dialektika, kurioje šitas judėjimas skiriasi nuo to judėjimo santraukos, β) ne tik mūsų įžvalgos judėjimas, bet ir įrodymas remiantis paties dalyko esme, t. y. grynąja turinio sąvoka. Pirmuoju atveju dialektika yra toks objektų nagrinėjimo būdas, kuris atskleidžia jų priežastis ir puses, dėl to viskas, kas paprastai laikoma tvirta, išklibinama. Be to, tos priežastys gali būti išorinės, ir mes plačiau pakalbėsime apie šitą dialektiką, kai prieisime iki sofistų. Kita dialektika yra imanentinis objekto nagrinėjimas; objektas šiuo atveju imamas pats savaime, be prielaidos, idėjos, privalėjimo, imamas ne pagal jo išorinius santykius, dėsnius, priežastis. Mes visiškai atsiduodame dalykui, nagrinėjame patį objektą pagal tas apibrėžtis, kurias jis turi. Šitaip nagrinėjant, pats objektas parodo, kad jis turi priešingas apibrėžtis, taigi jis įveikia save; ši dialektika kaip tik ir būdinga senovės filosofams. Subjektyvioji, samprotaujanti dialektika, kuri remiasi išorinėmis objekto priežastimis, apsiriboja tuo, kad pripažįsta, jog teisybėje esama ir neteisybės, o klaidoje – tiesos. Tikroji dialektika nepalieka objekte nieko, todėl objektas ne parodomas kaip nepakankamas vienu aspektu, o suyra visos savo prigimties požiūriu. Šios dialektikos rezultatas yra nulis, negatyvumas; teigimo joje dar nėra. Prie šios tikrosios dialektikos galima priskirti tai, ką nuveikė elėjiečiai. Tačiau jų filosofijoje apibrėžtis, suvokimo esmė dar beveik neišsiskleidusi; jie pasiliko prie minties, kad objektas dėl jame glūdinčio prieštaravimo yra niekybė.

Zenono materijos dialektika iki šiol nenuneigta; ji dar nepraaugta, ir dalykas tebėra neapibrėžtas. „Jis įrodinėja, kad, jeigu yra daugis, tai jis yra didelis ir mažas; jei didelis, tai tada daugis yra begalinis pagal dydį“ (τὸ μέγεθος), pagal kiekį apskritai – mes turime išeiti per daugį kaip indiferenčią ribą į begalę, o begalė jau nebėra didelė, nebėra daugis, begalė yra daugio negatyvumas; „jei mažas, kad net neturi dydžio“ – tai atomai, nesamybė. „Čia jis parodo, kad tai, kas

neturi nei dydžio, nei storio, nei masės (ὄγκος), neegzistuoja. Juk jeigu mes tai pridėtume prie ko nors kito, tai pastarasis nuo to nepadidėtų; nes jeigu kas neturi jokio dydžio ir būtų pridėtas prie kito, tai pastarojo dydis nepadidėtų, taigi tai, kas prisideda, yra niekas. Taip pat jeigu tai atimama, tai kita nuo to nesumažėja; taigi tai yra niekas"[258].

„Jeigu esamybė yra, tai visi daiktai būtinai turi dydį ir storį (tįsumą), jie yra vienas šalia kito, atsiji. Tai pasakytina ir apie didesnę esamybę (περὶ τοῦ προὔχοντος); juk ji taip pat ir turi dydį, ir jai galioja įvairovės priešprieša (προέξει αὐτοῦ τι). Bet yra tas pat *ką nors vienąkart* pasakyti ir *visada sakyti*; niekas iš to nei bus paskutinis, nei nebus kita kito atžvilgiu. Taigi jeigu yra daug, tai jie yra maži ir dideli; maži, nes jie neturi dydžio, dideli, nes jie yra begaliniai"[259].

Smulkesnių žinių apie šią dialektiką mums išsaugojo Aristotelis[260]; judėjimą Zenonas traktavo pirmiausia objektyviai dialektiškai. Bet tas išsamus dialektikos išdėstymas, kurį mes matome Platono „Parmenide", yra ne Zenono. Mes matome, kad Zenono sąmonei paprasta nejudanti mintis išnyksta ir pati sąmonė tampa mąstančiu judėjimu; ji tampa tokiu judėjimu, nes kovoja su jusliniu judėjimu. Tai, kad dialektiką iš pradžių patraukė judėjimas, pagrįsta tuo, jog pati dialektika yra šitas judėjimas arba, kitaip sakant, pats judėjimas yra visos esamybės dialektika. Daiktas, kaip save judinantis, savo dialektiką turi savyje, o judėti reiškia paversti save kitu, įveikti save. Aristotelis nurodo, kad Zenonas neigė judėjimą, nes jame glūdi vidinis prieštaravimas. Tačiau šito nurodymo nereikėtų suprasti taip, tarsi judėjimo visai nėra; kaip sakoma, drambliai – tai ne raganosiai. Kad esama judėjimo, kad šitas reiškinys yra – apie tai negali būti nė kalbos; judėjimui būdingas juslinis tikrumas, juslių požiūriu lygiai taip pat tikra, kad yra drambliai. Šiuo požiūriu Zenonui negalėjo ateiti į galvą mintis neigti judėjimą. Klausimas kitas – judėjimo tiesa; vis dėlto judėjimas yra netikras, nes jis yra prieštaravimas. Tuo Zenonas norėjo pasaky-

ti, kad judėjimas neturi tikros būties. Zenonas parodė, kad judėjimo vaizdinyje glūdi tam tikras prieštaravimas; jis nurodė keturis judėjimo nuneigimo būdus. Jo įrodymai pagrįsti erdvės ir laiko begaliniu dalijimu.

1. Pirmoji nuneigimo forma yra ta, kad jis sako: „Judėjimas neturi tikrumo (Wahrheit), nes, kol pasieks tikslą, judantis daiktas pirma turi įveikti pusę erdvės". Aristotelis formuluoja taip trumpai todėl, kad prieš tai jis dalyką nagrinėjo plačiai ir išsamiai. Šitas nuneigimas turi būti suvokiamas platesniu aspektu. Jo prielaida yra erdvės tolydumas. Kas juda, tas privalo pasiekti tam tikrą tikslą; šis kelias yra tam tikra visuma. Kad įveiktų šitą visumą, judantis daiktas iš pradžių turi įveikti jos pusę. Tada šios atkarpos pabaiga bus tikslas. Tačiau ši pusė savo ruožtu vėl yra visuma, ir ši erdvės atkarpa irgi turi pirmą pusę, todėl daiktas iš pradžių turi įveikti šitos pusės pusę, ir t. t. iki begalybės. Zenonas čia prieina prie erdvės begalinio dalumo. Kadangi erdvė ir laikas yra visiškai tolydūs, tai niekada negalima prieiti dalijimo pabaigą. Kiekvieną dydį – o bet koks laikas ir bet kokia erdvė visada turi tam tikrą dydį – galima dalinti į dvi dalis, kurias reikia nueiti; kad ir kokią mažą erdvę imtume, šitas santykis vis tiek išliks. Tada judėjimas būtų ėjimas per šituos begalinius momentus, kurie niekada nesibaigia; taigi judantis daiktas negali pasiekti tikslo.

Yra žinoma, kaip kinikas Diogenas Sinopietis labai paprastai paneigė tokį judėjimo prieštaringumo įrodymą; jis tylėdamas atsistojo ir pradėjo vaikščioti pirmyn atgal; taigi jis šį argumentą paneigė veiksmu[261]. Tačiau šis anekdotas turi tęsinį: kai vienas mokinys liko patenkintas tokiu paneigimu, Diogenas jį prilupo, nes mokytojas ginčijasi argumentais, todėl ir jam pateikiamas paneigimas turi būti paremtas argumentais. Lygiai taip pat negalima pasitenkinti jusliniu tikrumu, o reikia suprasti.

Šiuo atveju matome, kaip išvystytas begalinumas pirmą kartą pasirodo savo prieštaravimuose, – pasirodo jo suvo-

kime. Judėjimas, pats grynasis reiškimasis šiuo atveju yra objektas ir iškyla kaip tai, kas mąstoma, savo esybės požiūriu kaip tai, kas teigiama – būtent kaip (panagrinėkime momentų formą) skirtumas tarp grynosios lygybės sau pačiam ir grynojo negatyvumo, tarp taško ir tolydumo. Mūsų vaizduotė neprieštarauja, kad teigiamas taškas erdvėje arba momentas tolydžiame laike, – arba kad teigiamas laiko „dabar" kaip tolydumas, ilgumas (diena, metai); tačiau šių dalykų sąvoka yra prieštaringa. Lygybė sau pačiam, tolydumas yra absoliutus susietumas, visų skirtybių, viso negatyvumo, būties sau panaikinimas; priešingai, taškas yra grynoji būtis sau, absoliutus savęs išskyrimas ir bet kokios lygybės ir susietumo su kìta panaikinimas. Tačiau erdvėje ir laike abi šios pusės sudaro vienį; taigi erdvė ir laikas yra prieštaravimas. Lengviausia atskleisti šį prieštaravimą judėjimo pavyzdžiu; mat judėjime šios priešybės duotos ir vaizduotei. Juk judėjimas yra laiko ir erdvės esmė, jų realybė; ir kai šita realybė pasirodo ir atsiskleidžia, tai kartu atsiskleidžia ir prieštaravimas. Į šitą prieštaravimą Zenonas ir atkreipia dėmesį.

Taigi mes teigiame tam tikros erdvės, kaip pozityvaus dalyko, tolydumą; joje yra riba, kuri ją dalija pusiau. Tačiau pusiau dalijanti riba nėra absoliuti, savaime ir sau esanti riba; šiuo atveju mes turime apribotą erdvę, kuri savo ruožtu yra tolydumas. Tačiau šitas tolydumas savo ruožtu irgi nėra absoliutus ir jame mes teigiame priešybę – pusiau dalijančią ribą; bet tai vėl ne tolydumo riba, nes pusė dar yra tolydumas, ir taip toliau iki begalybės. Iki begalybės – išgirdę šį žodį, mes įsivaizduojame anapusybę, ji nepasiekiama, nebeįsivaizduojama, ji negali priartėti. Tai begalinis išėjimas, tačiau jis yra sąvokoje – tai išėjimas iš vienos supriešintos apibrėžties į kitą, iš tolydumo į negatyvumą, iš negatyvumo į tolydumą; abu šie momentai yra priešais mus. Šitame begaliniame ėjime pirmyn vienas iš jų gali būti laikomas esminiu. Iš pradžių Zenonas teigia tolydų ėjimą taip, kad ne-

prieinama nieko lygaus sau, nieko galutinai apibrėžta, – tai neapribota erdvė, taigi tolydumas; arba Zenonas teigia ėjimą pirmyn šitoje apribotoje erdvėje.

Bendras atsakymas į šį klausimą ir uždavinio išsprendimas, kurį pateikia Aristotelis, yra tas, kad erdvės ir laiko negalima dalinti iki begalybės, erdvė ir laikas yra tik dalūs. Mums atrodo, kad, jeigu jau jie yra dalūs (potencialiai, δυνάμει, bet ne aktualiai, ἐνεργεία), tai jie ir iš tikrųjų turi būti be galo dalijami, nes antraip jų nebūtų galima dalinti iki begalybės; ir tai yra bendras atsakymas vaizduotei. Todėl Bayle[262] sako, kad Aristotelio paaiškinimas esąs apgailėtinas (pitoyable):

C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la mantière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réelement, actuellement. Mais quandmême on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est-ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu' Aristote eût voulu nier, que si l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y indroduisit une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'etait selon lui, qu'un infini virtuel.* Šitas „jeigu" (si) čia yra žavus!

---

*Naudotis tokia doktrina – reiškia tiesiog juoktis iš žmonių; juk jeigu materija yra dali iki begalybės, tai joje tikrai glūdi begalinis dalių skaičius; taigi čia yra ne potenciali begalybė, o tokia, kuri egzistuoja realiai ir aktualiai. Tačiau ir pripažindami buvimą potencialiosios begalybės, kuri gali būti paversta aktualiąja tikruoju dalijimu, mes nesumenkiname savo argumento jėgos, nes judėjimas turi tą pačią savybę kaip ir dalijimas.

Filosofija atskleidė, kad paprastoji sąvoka, visuotinybė yra paprastoji esmė begalybės arba grynojo reiškimosi – begalybė yra to reiškimosi judėjimas. Dalumas, galimybė yra visuotinybė; joje glūdi ir tolydumas, ir negatyvumas, taškas, bet ne kaip savaime ir sau esantys dalykai, o tik kaip momentai. Aš galiu materiją dalinti iki begalybės, bet tik galiu; iš tikrųjų aš jos nedaliju iki begalybės. Begalybė ir būdinga tuo, kad nė vienas jos momentas nėra realus. Nėra taip, kad vienas iš šių momentų: arba absoliuti riba, arba absoliutus tolydumas – būtų momentas savaime ir realizuotųsi, o kitas momentas galutinai išnyktų. Tai dvi absoliučios priešybės, bet tik kaip momentai – visuotinume arba paprastojoje sąvokoje, jeigu norite – mąstyme; juk mąstyme (apskritai vaizduotėje) tai, kas teigiama, ir yra, ir nėra. Tai, kas įsivaizduojama, arba vaizduotės vaizdas, nėra daiktas, jis neturi būties, bet, antra vertus, jis nėra niekas; taigi visuotinybė – tai indiferenti paprastoji vienybė, nesvarbu, ar sąmonėje, ar už jos. Erdvė ir laikas yra kiekybė, apribotas dydis, taigi jį galima nueiti, jis gali praeiti. Kaip kad *aš actu* nedaliju erdvės iki begalybės, taip jos nedalija ir judantis kūnas; apibrėžta erdvė yra apribota erdvė, taigi ji tokiu būdu egzistuoja tam judančiam kūnui. Judėjime erdvė yra visuotinybė tam, kas joje juda. Dalijimas kaip padalinta nėra absoliutus taškiškumas, o grynasis tolydumas nėra tai, kas nepadalinta ir nedalijama; lygiai taip ir laikas yra visuotinybė, ne grynasis negatyvumas, taškiškumas, o tolydumas. Judėjime pasirodo abi pusės – ir grynasis negatyvumas kaip laikas, ir tolydumas kaip erdvė. Pats judėjimas yra šita reali vienybė prieš-

Jis liečia vieną erdvės dalį neliesdamas kitos, ir vieną po kitos liečia jas visas. Argi tai nėra jų tikras skyrimas? Argi tai nėra tas pat, ką daro geometras, lentoje brėždamas linijas, žyminčias kiekvieną pusę colio? Jis nelaužo lentos į tokius pusės colio gabalus, bet vis tiek brėžia joje žymes, rodančias tikrą padalijimą į dalis. Aš nemanau, kad Aristotelis galėtų neigti, kad jeigu mes nubrėžtume begalinį skaičių linijų materijos colyje, tai mes taip atliktume padalijimą, kuris aktualiąja begalybe paverstų tai, kas, pasak jo, buvo tik potencialioji begalybė.

taroje; judėjime sąvokos turi savo tikrumą vaizduotei, o visuotinybė judėjime, kuris yra to visuotinumo momentas, įgyja abiejų sąvokų vienybę, kuri yra ir abiejų pusių išsiskyrimas šitoje vienybėje, ir abiejų pusių vienybė šitame išsiskyrime.

Laiko ir erdvės esmė yra judėjimas, nes ji yra visuotinybė. Suprasti judėjimą reiškia išsakyti jo esmę sąvokos forma. Sąvoka, mintimi judėjimą išsakome apibrėždami jį kaip negatyvumo ir tolydumo vienybę; bet nei tolydumas, nei taškiškumas negali būti teigiamas kaip jų esmė. Vaizduotei šie abu momentai yra neišskiriami. Jeigu erdvę arba laiką įsivaizduosime padalintą iki begalybės, tai turėsime begalę taškų, tačiau tolydumas nebus išnykęs – jis bus kaip tam tikra erdvė, kuri juos gaubia. Bet kaip sąvoka šitas tolydumas reiškia, kad visi taškai yra vienodi, taigi iš tikrųjų jie atsiskiria ne kaip taškai, o kaip vienis.

Judėjimas yra begalybė kaip šitų laiko ir erdvės priešybių vienybė. Tačiau laikas ir erdvė pasirodo ir kaip esantys; jeigu jie indiferentūs, tai tada yra teigiama ne jų sąvoka, o jų būtis. Juose kaip esančiuose ribos negatyvumas yra dydis; jie yra, jie egzistuoja kaip apribota erdvė ir apribotas laikas. Ir tikrasis judėjimas yra įveikimas tam tikros apribotos erdvės ir tam tikro apriboto laiko, o ne begalinės erdvės ir begalinio laiko.

Remiantis šiuo požiūriu, turi būti suprantami ir kiti Zenono teiginiai – ne kaip argumentai prieš judėjimo realumą, o tokie jie iš pradžių atrodo, o kaip tam tikras būdas, kuriuo parodoma, kaip turi būti apibrėžiamas judėjimas ir kaip tai turi būti daroma. Manoma, kad paneigti tokius argumentus reiškia atskleisti jų niekybę, tarsi tada jie turėtų savaime atkristi arba jų apskritai neturėtų būti. O iš tikrųjų judėjimą reikia mąstyti taip, kaip jį mąstė Zenonas, bet tokią judėjimo sampratą išplėtoti toliau.

Teigti, kad judantis kūnas turi nueiti pusę kelio, reiškia teigti tolydumą, t. y. dalijimo galimybę kaip vien tiktai gali-

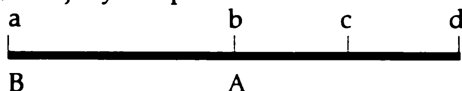
mybę; taigi toks dalijimas visada galimas, nesvarbu, kokio dydžio erdvę mes įsivaizduotume, ji gali būti ir visiškai maža. Mes naiviai sutinkame su tuo, kad judantis kūnas turi nueiti pusę kelio, bet taip mes kartu sutinkame su visa kita – su tuo, kad kūnas tos pusės nenueis, nes pasakyti vieną kartą yra tas pat, kas pasakyti be galo daug kartų. Tačiau mes manome, kad, kalbant apie didelę erdvę, pusę kelio nueiti galima, bet įsivaizduojame, kad galiausiai turi būti prieitas toks taškas, kai dalinti pusiau nebeįmanoma (t. y. mums nebeįmanoma), nes prieinama tokia maža erdvė, iš kurios jau nebegalima gauti pusės, t. y. prieinama nedaloma, netolydu, neerdvė. Bet tai netiesa, nes tolydumas yra esminė apibrėžtis. Taip, erdvėje esama mažiausių dydžių, ir tai yra tolydumo neigimas, bet abstraktus neigimas; lygiai taip pat klaidinga abstrakčiai laikytis *manomojo* dalijimo – laikytis pusės. Vis dėlto tolydumo pertraukimo prielaida jau glūdi pačioje dalijimo pusiau prielaidoje. Turime sakyti: erdvės pusės nesama, nes erdvė yra tolydi; knygą, lazdą galima perlaužti, padalinti į dvi dalis, bet ne erdvę, o judėjime yra tik erdvė. Lygiai taip pat galima sakyti, kad erdvė susideda iš be galo daug taškų, t. y. joje yra be galo daug ribų, taigi jos negalima nueiti. Mes įsivaizduojame, kad nuo vieno nedalomo taško galima pereiti prie kito; tačiau taip toli nenueisi, nes tokių taškų yra begalė. Tolydumas yra paverstas savo priešybe, jis susmulkintas į neapibrėžtą daugį, t. y. daroma prielaida, kad nėra jokio tolydumo, taigi ir jokio judėjimo. Judėjimas yra susietumas, todėl klaidinga teigti, kad judėjimas yra galimas, jeigu aš nueinu iki tokio taško, kuris nėra tolydus.

Taigi jei tolydumas, kaip sakyta, yra galimybės dalinti iki begalybės pagrindas, tai tolydumas yra tik prielaida, bet šiame tolydume *glūdi* begalinės daugybės abstrakčiai absoliučių ribų būtis.

2. Antrasis įrodymas, kurio prielaida taip pat yra tolydumas ir kuriuo taip pat teigiamas dalijimas, vadinamas grei-

takoju Achilu. Senovėje mėgta mąstymo keblumus įvilkti į juslinio vaizdinio drabužį. Kai du kūnai juda viena kryptimi ir vienas yra priekyje, o kitas šiek tiek atsilikęs, bet juda greičiau už pirmąjį, – tai mes žinome, kad antrasis kūnas pasivys pirmąjį. Tačiau Zenonas teigia: „Lėtesnio niekada nepavys net pats greičiausias", ir tai jis tam tikru būdu įrodo. Besivejančiajam reikia tam tikros laiko dalies, kad jis pasiektų tą vietą, iš kurios bėgikas pradėjo bėgti šitos laiko dalies pradžioje. Per tą laiką, kol antrasis pasiekia tą tašką, kur buvo pirmasis, pastarasis jau bus nubėgęs į priekį, įveikęs kitą erdvės nuotolį, kurį antrajam vėl reikia nubėgti per tam tikrą anos laiko dalies dalį; ir taip iki begalybės. Pavyzdžiui, B per valandą nubėga dvi mylias, o A per tą patį laiką – vieną mylią. Jeigu jie nutolę vienas nuo kito dvi mylias, tai B per valandą atbėgs ten, kur A buvo prieš valandą. Kol A nubėgtą atstumą (vieną mylią) B nubėgs per pusę valandos, A vėl nubėgs pusę mylios, ir taip tęsis iki begalybės. Taigi antrajam kūnui jo greitesnis judėjimas nepadės nubėgti juos skiriantį nuotolį erdvėje; laiką, kurio prireikia greitesniajam, visada panaudoja ir lėtesnysis, todėl pastarasis visuomet bėgs šiek tiek priekyje.

Nagrinėdamas šitą įrodymą, Aristotelis labai glaustai sako: „Šitas įrodymas yra tas pats begalinis dalijimas" arba begalinis dalijimas judėjimu. „Jis yra klaidingas, nes greitesnysis pavys lėtesnįjį, jei tik jam bus leista peržengti ribą, apribojimą"[263]. Šitas atsakymas teisingas, ir juo viskas pasakoma. Šiuo vaizdiniu daroma prielaida, kad esama dviejų laiko taškų ir dviejų erdvių ir kad jie yra atskiri bei atskirti – t. y. jie yra apriboti, vienas kito atžvilgiu jie yra ribos. Tačiau jeigu mes tarsime, kad laikas ir erdvė yra tolydūs, taigi kad du laiko taškai ir du erdvės taškai vienas su kitu santykiuoja kaip tolydūs, tai jie, būdami du taškai, kartu nėra du, nes jie yra tapatūs.



α. Kalbėdami apie erdvę, turime pastebėti, kad per tą pačią laiko dalį A nubėga atstumą bd, o B – atstumą ab+bd. Vaizduotėje šitą reikalą mes išsprendžiame labai paprastai: kadangi antrasis kūnas yra greitesnis, tai jis per *tą patį* laiką nubėga didesnį atstumą negu lėčiau bėgantis kūnas; taigi jis gali pribėgti tą vietą, iš kurios išbėgo pirmasis, ir tada bėgti dar toliau. β. Tačiau šitas laiko tarpas, kuris turi būti vienas, dalijamas į laiką, per kurį B nubėga ab, ir laiką, per kurį B nubėga bd. Per pirmąjį laiką A nubėga bc, taigi A yra taške c tuo momentu, kai B yra taške b. Tas apribojimas, iš kurio, pasak Aristotelio, reikia išeiti, riba, kurią reikia peržengti, yra laikas; kadangi jis yra tolydus, tai, kad išspręstume šį keblų uždavinį, turime sakyti, kad tai, kas buvo išskaidyta kaip dvi laiko dalys, turi būti laikoma vienu laiku, per kurį B nubėga nuo a iki b ir nuo b iki d. Judėjime du laiko taškai veikiau yra vienas taškas. Kai kalbame apie judėjimą apskritai, tai sakome, kad kūnas yra tam tikroje vietoje ir juda į kitą vietą. Tuo metu, kai jis juda, jis jau nebėra pirmojoje vietoje, bet dar nėra ir antrojoje; jeigu jis yra vienoje iš jų, tai jis nejuda. O jeigu sakysime, kad jis yra tarp šitų abiejų vietų, tai tuo nieko nepasakysime, nes, būdamas tarp dviejų vietų, jis taip pat yra tam tikroje vietoje, taigi tas pats keblumas čia vis vien išlieka. O judėti – reiškia būti šitoje vietoje ir kartu nebūti; čia ir glūdi erdvės ir laiko tolydumas, kuris judėjimą kaip tik ir daro galimą. Zenonas savo samprotavime šituos abu taškus griežtai atskyrė vieną nuo kito. Mes irgi pripažįstame erdvės ir laiko diskretumą, tačiau kartu jiems turi būti leista peržengti ribą, t. y. teigti ribą kaip ne ribą – teigti atidalytus laiko taškus, kurie sykiu yra neatidalyti.

Mūsų įprastinėje vaizduotėje gyvuoja tos pačios apibrėžtys, kuriomis pagrįsta Zenono dialektika. Nors ir nenoriai, bet mes sakome, jog vienu laiko momentu nubėgami du nuotoliai erdvėje; tačiau mes nesakome, kad greičiau bėgantysis du laiko momentus sujungia į vieną, ne, mes teigiame

tam tikrą apibrėžtą erdvę. Tačiau kad lėtesnis prarastų pranašumą, turime sakyti: jis netenka vieno laiko momento pranašumo, o netiesiogiai – jis netenka erdvės momento.

Zenonas visu apibrėžtumu iškelia tik ribą, dalijimą, erdvės ir laiko diskretumo momentą; todėl atsiranda prieštaravimas. Šitą prieštaravimo keblumą sukuria būtent mąstymas, nes jis tikrovėje susietus tam tikro objekto momentus mato kaip atskirtus. Kai žmogus atsikando gėrio ir blogio pažinimo medžio vaisiaus, jį mąstymas įstūmė į nuodėmę, bet mąstymas ir gydo šitą žaizdą. Nugalėti mąstymą sunku, ir vien tik mąstymas sukuria sunkumus.

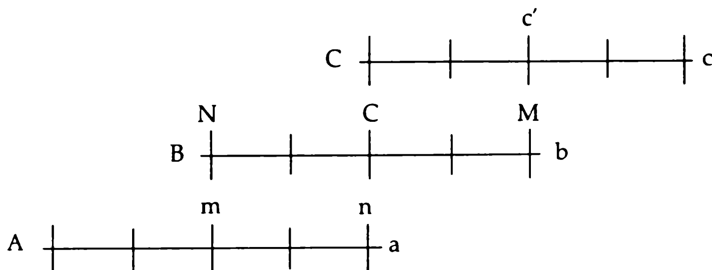
3. Trečioji įrodymo forma yra ta, kad Zenonas sako: „lekianti strėlė nejuda", ir nejuda būtent todėl, kad judantis daiktas visuomet yra tam tikrame sau lygiame „dabar" ir sau lygiame „čia", „tam tikrame neišskaidomume (ἐν τῷ νῦν, κατὰ τὸ ἴσον)"; jis yra čia, ir čia, ir čia. Todėl mes sakome, kad jis visada yra tas pats; tačiau tai mes vadiname ne judėjimu, o rimtimi; tas nejuda, kas visada yra tam tikrame „čia" ir tam tikrame „dabar". Tas pat bus, jeigu mes pasakysime apie strėlę, kad ji visuomet yra toje pačioje erdvėje ir tame pačiame laike; ji neišskrieja iš savo erdvės, ji neatsiduria kitoje erdvėje, t. y. didesnėje arba mažesnėje erdvėje. Šiuo atveju nebėra tapimo kuo nors kitu; nors apribotumas apskritai galimas, bet apribojimas yra tik momentas. Šituose „čia" ir „dabar" kaip tokiuose nėra jokių skirtybių. Erdvėje vienas „čia" yra toks pat kaip ir kitas, kaip tas, kaip anas ir t. t.; ir „čia" visada yra tas pat, jis visai nesiskiria nuo kitų „čia". Taigi šiuo atveju galioja šitų „čia" tolydumas, lygybė sau, ir tai yra priešybė jų skirtingumo vaizdiniui, kuris yra tik nuomonė. Kiekviena vieta yra kitokia vieta, taigi yra ta pati; jų skirtingumas yra tik manomas. Tikras, objektyvus skirtumas ne glūdi šiuose jusliniuose santykiuose, o atsiranda dvasios srityje.

Su šituo dalyku mes susiduriame ir mechanikoje; joje klausiama, kuris iš dviejų kūnų juda. Kad apibrėžtume, ku-

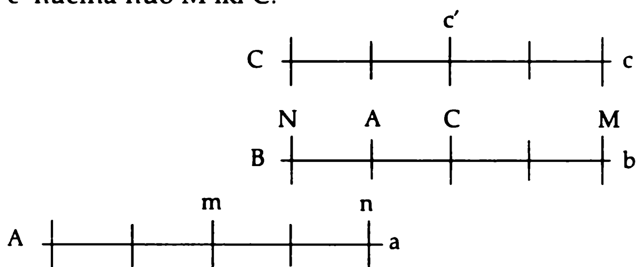
ris iš jų juda, reikalingos daugiau kaip dvi, o mažiausiai trys vietos. Vis dėlto teisinga, kad judėjimas yra perdėm reliatyvus; tai, ar absoliučioje erdvėje kas nejuda ar juda (pavyzdžiui, akis), yra visiškai tas pat. Arba, pasak vienos Newtono propozicijos, jeigu du kūnai apskritimu juda vienas aplink kitą, tai kyla klausimas, ar vienas iš jų nejuda, ar abu juda. Newtonas mėgina atsakyti į šį klausimą pasitelkęs pagalbon išorinius veiksnius – siūlų įtempimą (*tensio filorum*). Kai aš laive einu priešinga kryptimi negu juda laivas, tai laivo atžvilgiu tai yra judėjimas, bet ko nors kito atžvilgiu rimtis.

Dviejuose pirmuosiuose Zenono įrodymuose tolydumas *judėjime* yra nusveriantis momentas: nesama jokios absoliučios ribos ir jokios apribotos erdvės, o yra absoliutus tolydumas, išėjimas už visų ribų. Tuo tarpu šiuo atveju laikomasi priešingos pozicijos – mes turime reikalą su absoliučiu apribotumu, tolydumo nutraukimu, neperėjimu į kìta. Apie šį trečiąjį Zenono įrodymą Aristotelis sako, kad „jis randasi iš to, kad tariama, jog laikas *susideda iš „dabar"*, nes jeigu su tuo nesutiksime, tai neprieisime prie tokios išvados"[264].

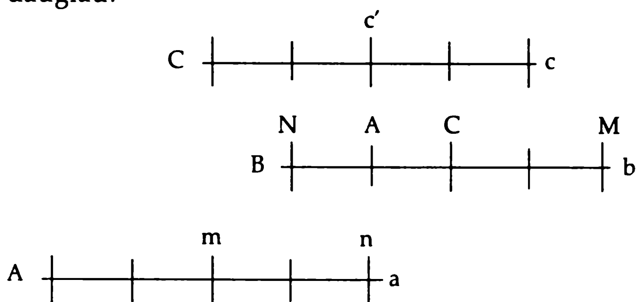
4. „Ketvirtasis įrodymas paimtas iš lygių kūnų, kurie stadione šalia to, kas lygu [nejudama], juda priešpriešiais vienodu greičiu – vienas iš stadiono galo, kitas – iš jo vidurio; iš čia turi plaukti, kad pusė laiko lygu dvigubam laiko kiekiui. Išvada klaidinga todėl, kad jis taria, jog kūnas ir šalia judančiojo, ir šalia nejudančiojo nueina vienodą atstumą per vienodą laiką ir vienodu greičiu, tačiau tai yra klaidinga"[265].



Jeigu ant tam tikros erdvės, pavyzdžiui, lentos (Aa) guli du kūnai, abu tarpusavyje lygūs bei to paties ilgio kaip ir lenta, ir vieno kūno (Bb) vienas galas (B) guli ant lentos vidurio (m), o kito kūno (Cc) galas (C) ta pačia kryptimi siekia tik lentos galą (n), ir šie kūnai juda priešingomis kryptimis, ir pirmasis kūnas (Bb), pavyzdžiui, per valandą pasiekia lentos galą (n), tai išeina, kad antrasis kūnas (Cc) per pusę laiko nueina tą patį atstumą (CN), kurį (mn) pirmasis (Bb) nueina per dvigubai ilgesnį laiką; taigi pusė laiko lygu dvigubam laikui. Mat šitas antrasis kūnas (Cc) savo tašku c′ nueina visą pirmojo kūno (Bb) ilgį. Per pirmąjį pusvalandį c′ nueina nuo M iki C:



Per antrąjį pusvalandį c′ praeina pro A ir pasiekia N; iš viso per valandą c′ nueina nuo M iki N, taigi dvigubai daugiau:



Šita ketvirtoji forma kalba apie prieštaravimą esant priešpriešiniam judėjimui. Šiuo atveju prieštara turi kitą formą:

α) visuotinybė, kaip bendrumas, kuris kaip visas tenka kiekvienai daliai, priskiriama tik vienai daliai; β) teigiama, kad tikra (esama) yra vien tai, ką daro kiekviena dalis atskirai (für sich). Šiuo atveju vieno kūno nueitas atstumas yra abiejų kūnų nueitų atstumų suma; jeigu aš paeinu dvi pėdas į rytus, o kitas iš to paties taško – dvi pėdas į vakarus, tai mes esame nutolę vienas nuo kito keturias pėdas; juk šiuos abu atstumus reikia sudėti, nes nuotolio atžvilgiu jie abu yra pozityvūs. Arba antai aš nuėjau dvi pėdas pirmyn ir dvi pėdas atgal, ir vėl esu toje pačioje vietoje; taigi nors aš nuėjau keturias pėdas, aš nepajudėjau iš vietos. Šiuo atveju judėjimas yra niekinis, nes ėjimas pirmyn ir ėjimas atgal yra priešybės, kurios viena kitą įveikia.

Tokia yra Zenono dialektika. Jis suvokė tas apibrėžtis, kurios glūdi mūsų erdvės ir laiko vaizdiniuose; jis jas įsisąmonino ir atskleidė jų prieštaravimus. Kanto antinomijos nepranoko to, ką jau buvo padaręs Zenonas.

Bendriausioji Elėjos mokyklos dialektikos prasmė, bendriausias šios mokyklos teiginys taip skamba: „Tik vienis yra tai, kas tikra, o visa kita yra netikra"; Kanto filosofijos rezultatas yra teiginys: „Mes pažįstame tik reiškinius". Apskritai tai tas pats principas, – sąmonės turinys yra tik reiškinys, kuriame nėra tiesos; bet tarp šių teiginių esama ir skirtumo. Zenonas ir elėjiečiai savo teiginiui suteikė šią reikšmę: „Juslinis pasaulis pats savaime tėra reiškinių pasaulis, kuriam būdinga begalinė formų įvairovė, ir šiame pasaulyje pačiame savaime neglūdi tiesa". Kantas taip nemano. Jis teigia, kad, kai mes atsigręžiame į pasaulį, mūsų mąstymas nukrypsta į išorinį pasaulį (mąstymui vidinis pasaulis taip pat yra išorinis); kai į jį atsigręžiame, paverčiame jį reiškiniu; tai mūsų mąstymo veikla tam, kas yra už mūsų, suteikia daugybę apibrėžčių – juslumą, refleksijos apbrėžtis ir t. t. Tik mūsų pažinimas yra reiškinys, o pasaulis yra savaime ir absoliučiai tikras; tik mūsų įsikišimas į jį, mūsų elgesys jį mums sugriauna: ką mes pasaulyje darome, yra nieko ver-

ta, nes pasaulis tampa netikras būtent todėl, kad mes metame į jį daugybę apibrėžčių. Štai tas didysis skirtumas. Minėtas turinys, Zenono požiūriu, irgi yra netikras, bet, anot Kanto, jis yra netikras todėl, kad jis yra mūsų kūrinys. Kanto požiūriu, tai, kas pasaulį sugriauna, yra dvasios sritis, o pasak Zenono pasaulis kaip reiškinys savaime ir sau yra netikras. Pasak Kanto, mūsų mąstymas, mūsų dvasinė veikla yra blogybė, – koks baisus dvasios nusižeminimas laikyti pažinimą nieko vertą. Biblijoje Kristus sako: „Argi jūs ne daug vertesni už juos [padangių sparnuočius]?" Mes, žinoma, esame geresni už žvirblius, bet tik kaip mąstantys, o kaip juntantys mes nei geresni, nei blogesni už juos. Zenono dialektikos prasmei būdingas didesnis objektyvumas negu šiai moderniajai dialektikai. Zenono dialektika dar apsiribojo metafizika; vėliau, sofistikoje, ji pradėta visuotinai taikyti.

Čia mes išsiskiriame su elėjiečiais. Elėjos mokyklą toliau plėtojo Leukipas, antra vertus, sofistai. Sofistai elėjiečių sąvokas pritaikė visai tikrovei ir atkreipė dėmesį į sąmonės santykį su ja; Leukipas, iš dalies kaip mokinys, iš dalies kaip tęsėjas, perėmė sąvoką jos abstraktumo požiūriu, bet suteikė jai fizikinę kryptį ir priešino ją sąmonei. Vardijama dar daug kitų elėjiečių, bet jie vargu ar gali mus dominti. Beje, Tennemannas[266] sako: „Tai taip *netikėta*, kad Elėjos mokykla įgijo sekėjų, – Sekstas mini kažkokį Kseniadą".

D. HERAKLEITAS

Jei atmesime jonėnus, kurie absoliutumo dar nesuvokė kaip minties, o taip pat pitagorininkus, tai mes turėsime grynąją elėjiečių būtį ir dialektiką, kuri sunaikina visus baigtinius santykius. Mąstymas yra tokių reiškinių procesas; būtis, pasaulis pats savaime yra reiškiniai ir tik grynoji būtis yra tikra. Zenono dialektikta pagauna tas apibrėžtis, kurios slypi pačiame turinyje. Todėl ji gali būti pavadinta ir subjek-

tyviąja dialektika, kadangi ji skleidžiasi svarstančiajame subjekte, o be šitos dialektikos, be šito judėjimo vienis tėra vienetas, t. y. abstraktus tapatumas. Kitas subjektyviosios Zenono dialektikos žingsnis yra tas, kad pati šita dialektika turi tapti objektyviąja, t. y. pats šitas judėjimas turi būti suvoktas kaip objektyvus. Aristotelis peikia pitagorininkų skaičius ir Platono idėjas, – jie laikomi daiktų substancija ir juose daiktai dalyvauja, bet tai tik tuščios kalbos, nes taip ir neaišku, kas yra veiklusis pradas. Aristotelis priekaištauja ir Taliui už tai, kad jis atmetė judėjimą; Parmenido filosofijoje būtis ir dialektika kaip judėjimas glūdi subjekte. O Herakleitas patį absoliutumą suvokia kaip šitą procesą, kaip pačią dialektiką. Dialektika yra α) išorinė dialektika, samprotavimas apie šį bei tą, kuriame nesuardoma paties daikto siela; β) vidinė objekto dialektika, tačiau ji įimama į subjekto svarstymą; γ) Herakleito objektyvumas, kai pati dialektika suvokiama kaip pradas. Tai yra būtinas pažangos žingsnis, ir kaip tik šį žingsnį žengė Herakleitas. Būtis yra vienis – tai pirmas dalykas. Antras dalykas yra tapsmas, ir prie tokios apibrėžties priėjo Herakleitas. Tai yra pirmoji konkretybė, absoliutumas, suprantamas kaip jame glūdinčių priešybių vienybė. Taigi Herakleito filosofijoje filosofinė idėja pirmą kartą pasirodo savo spekuliatyvia forma, nes Parmenido ir Zenono samprotavimai priklauso abstraktaus sampročio sričiai. Todėl Herakleitas visuomet buvo laikomas giliamintišku filosofu, ir dėl to jis net įgijo blogą vardą. Prieš mus nauja šalis; nėra nė vieno Herakleito teiginio, kurio aš nebūčiau įtraukęs į savo „Logiką“.

Herakleitas, kuris išgarsėjo apie 70-ąją olimpiadą (500 m. pr. Kr.), buvo efesietis[267] ir iš dalies dar Parmenido amžininkas. Jis buvo pirmasis filosofas, kuris atsiskyrė ir atsiribojo nuo viešųjų savo tėvynės reikalų bei interesų. Taigi mes matome tris pakopas: α) septyni išminčiai buvo valstybės veikėjai, valdytojai, įstatymų leidėjai; β) pitagorininkai sudarė aristokratų sąjungą; γ) po to atsirado filosofija, turinti sava-

rankišką mokslo interesą. Herakleitas atsidėjo vien mokslui, gyveno vienatvėje, visiškai pasišventęs filosofijai. Apie jo *gyvenimą* nedaug žinoma, išskyrus jo santykį su tėvynainiais, efesiečiais. Šis santykis pirmiausia buvo toks, kad jie jį niekino[268], bet jis juos niekino dar labiau[269]; toks santykis gyvuoja ir dabartiniame pasaulyje, kur kiekvienas yra sau ir niekina visus kitus. Herakleitas atsiribojo nuo minios. Šioje išdidžioje dvasioje tokia panieka kilo iš gilaus įsitikinimo, kad jo tėvynainių vaizdiniai yra klaidingi, o jų gyvenimo būdas netikęs. Išliko liudijimų, rodančių, kaip šis santykis konkrečiai reiškėsi. Pasak Diogeno Laertijo[270], Herakleitas yra pasakęs: „Verta, kad visus suaugusius (ἡβηδόν) efesiečius iškartų, o miestą paliktų nebrendėliams" (kaip ir dabar kad manoma, kad tik jaunuomenė gali valdyti), „juk jie išvarė Hermodorą, iš jų geriausiąjį vyrą, sakydami: „Tenebūna nė vienas iš mūsų geriausias! Jei ne, tebūna svetur ir su kitais." Tokia pat dingstimi didžiuosius žmones tremdavo ir Atėnų demokratija. Anot Proklo[271]: „Išdidusis Herakleitas plūdo tautiečius kaip neišmanėlius ir bukagalvius. Ko vertas, sako jis, jų protas ir įžvalgumas? Dauguma jų yra blogi ir tik nedaugelis geri... Jo tėvynainiai kvietė jį dalyvauti viešųjų reikalų tvarkyme, bet jis atsisakė, nes nesutiko su jų santvarka, įstatymais ir valstybės valdymu". Diogenas Laertijas[272] priduria: „Antistenas kaip Herakleito sielos didybės įrodymą pateikia tai, kad jis savo broliui atidavė karaliaus valdžią".

Stipriausiai savo panieką tam, ką žmonės laiko tiesa ir teisingumu, Herakleitas išreiškė laiške, kuriuo Darėjui Histaspui, kvietusiam jį pas save, kad šis „supažindintų jį su graikų išmintimi, kadangi jo veikale apie gamtą slypi didelė pasaulio teorijos jėga (δύναμιν), bet daug kur jis yra tamsus, todėl kad atvyktų pas jį ir paaiškintų tai, ką aiškinti reikia"[273] (tai nelabai tikėtina, nors Herakleito kalbos tonas šiek tiek rytietiškas), Herakleitas atsakė[274]: „Tokia daugybė mirtingųjų gyvena, bet jie svetimi tiesai ir teisingumui, o laikosi ne-

saikingumo ir niekingų nuomonių, pasiduodami savo piktam neišmanymui. O aš, kadangi pasiekiau visokio blogio užmarštį ir bėgu nuo mane persekiojančio didžiūnų beribio pavydo ir puikybės, neatvyksiu į Persiją, o tenkinsiuosi mažu ir gyvensiu pagal savo išmanymą".

Vienintelį savo kūrinį, kuris, pasak vienų, vadinosi „Mūzos", pasak kitų – „Apie gamtą", jis atidavė saugoti į Artemidės šventyklą Efese[275]. Atrodo, kad jis buvo išlikęs iki pat vėlyvųjų laikų. Mus pasiekę fragmentai yra surinkti Stephano knygoje „Poesis philosophica"[276]. Juos taip pat surinko Schleiermacheris ir išdėliojo pagal tam tikrą planą, pavadinęs „Herakleitas Tamsusis iš Efeso, pateiktas pagal jo veikalų nuotrupas ir senųjų liudijimus"; jie paskelbti Wolfo ir Buttmanno „Museum der Altertumswissenschaft", t. I (Berlynas, 1807), p. 315–533; jame pateikti 73 fragmentai. Kreuzeris ketino juos kritiškiau, ypač kalbos atžvilgiu, apdoroti. Jis sudarė išsamesnį rinkinį (ypač iš gramatikų), bet, stokodamas laiko, toliau redaguoti pavedė vienam jaunam mokslininkui, tačiau šis pasimirė, todėl knyga taip ir nebuvo išspausdinta. Tokio pobūdžio rinkiniai paprastai būna per smulkūs. Juose pilna mokslingumo, bet juos lengviau rašyti negu skaityti.

Herakleitas buvo laikomas tamsiu ir tuo buvo garsus. Ciceronui[277], – jam tai dažnai atsitinka, – atėjo į galvą nevykusi mintis, kad Herakleitas tyčia rašė tamsiai. Tačiau toks tyčinis rašymas būtų labai lėkštas, ir šiuo atveju Ciceronas savo lėkštumą priskiria Herakleitui. Herakleito tamsumas, pagal kurį jis buvo pramintas „Tamsiuoju" (σκοτεινός), veikiau yra aplaidaus žodžių vartojimo ir neišlavintos kalbos padarinys; taip mano ir Aristotelis. Jis teigia, kad gramatikos požiūriu tamsumas plaukia iš skyrybos ženklų stokos: „Negali žinoti, ar tam tikras žodis priklauso prieš jį einantiems žodžiams, ar einantiems po jo"[278]. Taip mano ir Demetrijas[279]. Sokratas apie šitą knygą sako: „Tai, ką jis joje supratęs, yra didinga, o ko nesupratęs, tai manąs, kad irgi yra ge-

rai, tačiau reikia drąsaus Delo naro, kad ją perplauktum"[280]. Tačiau iš tikrųjų šitos filosofijos tamsumas kyla iš to, kad joje išreikšta gili, spekuliatyvi mintis; tokia mintis sampročiui visada sunki ir tamsi, o matematika jam visiškai lengva. Sąvoka, idėja sampročiui priešinasi ir negali būti jo suprasta.

Platonas Herakleito filosofiją studijavo atidžiai. Jo veikaluose užtinkama daug nuorodų į šią filosofiją, ir jis neabejotinai įgijo gerą ankstyvą filosofinį išsilavinimą šios filosofijos dėka, taigi Herakleitas gali būti vadinamas Platono mokytoju. Herakleitiškuoju filosofu laikytinas ir Hipokratas.

Tai, ką mes sužinome apie Herakleito *filosofiją*, iš pradžių atrodo labai prieštaringa, tačiau, remdamiesi sąvoka, į ją apskritai galime įsigauti, ir tada Herakleitas mums atsiskleidžia kaip gilios minties vyras. Jis išbaigia ligtolinę sąmonę, – tai idėjos išbaigimas visybei, kuri yra filosofijos pradžia arba išreiškia idėjos esmę, begalinumą, pasako, kas tai yra.

1. Jeigu kalbėsime apie *bendrąjį principą*, tai šitas drąsus protas pirmasis pasakė gilų žodį: „Viskas esti ir neesti ", tai tas pat [281]; arba: „Būtis ir niekas yra tas pat"[282], esmė yra kitimas. Tikra egzistuoja tik kaip priešybių vienybė. Įsitikinome, kad elėjiečiams būdingas abstraktus samprotis, jog yra tik būtis. Turėdami galvoje Herakleito ištarmę, mes sakome, kad absoliutumas yra būties ir nebūties vienybė. Kai girdime teiginį, kad visa esti ir sykiu neesti, mums atrodo, kad jis ne itin prasmingas, kad jis veikiau išreiškia minties stoką ir beprasmybę. Bet mes turime ir kitokią Herakleito ištarmę, kuri tiksliau atskleidžia jo principą. Herakleitas teigia: „Viskas teka (πάντα ῥεῖ), niekas neišlieka, niekas nelieka toks pat". Platonas apie Herakleitą sako, kad jis prilygina esamybę upės tėkmei ir teigia, jog dusyk į tą pačią upę įbristi negalima[283]; upė teka, ir mus skalauja vis kitas vanduo. Herakleito sekėjai net teigė, kad į tą pačią upę negalima įbristi net vieną kartą[284], nes ji visą laiką keičiasi; kas *yra*, to sykiu ir nėra. Aristotelis[285] sako, kad Herakleitas nustatė, jog „išlieka vienas vienintelis dalykas – tai, iš ko atsiranda visa ki-

ta kitimo, persiformavimo būdu". Visa kita, išskyrus šį vieną pradą, teka ir yra nepatvaru, neišlieka, t. y. tikra yra tapsmas, o ne būtis, ir tapsmas yra tiksliausia šito visuotinio turinio apibrėžtis. Elėjiečiai sakė, kad tik būtis yra ir tik ji yra tikra; būties tiesa yra tapsmas – būtis yra pirmoji mintis, kaip tiesioginė mintis. Herakleitas sako, kad viskas yra tapsmas ir kad šitas tapsmas yra pradas. Tai glūdi teiginyje, jog viskas ir yra, ir sykiu nėra; tapsmas ir yra, ir nėra. Visiškai priešingos apibrėžtys sujungtos į draugę; joje mes turime ir būtį, ir nebūtį. Tam junginiui būdingas ne tik atsiradimas, bet ir išnykimas; abu jie yra ne kiekvienas sau, o tapatūs. Taip šiuos dalykus išreiškė Herakleitas. Būties nėra, taigi yra nebūtis; ir nebūties nėra, taigi yra būtis, ir tai yra jų abiejų tapatumo tiesa.

Tai didi mintis – pereiti nuo būties prie tapsmo; nors ši mintis dar abstrakti, bet ji jau yra pirmoji konkretybė, pirmoji supriešintų apibrėžčių vienybė. Šitos apibrėžtys tokiame savitarpio santykyje yra neramios, ir tai yra bet kokio gyvybingumo principas. Taip tas trūkumas, kurį Aristotelis įžvelgė ankstesnėse filosofinėse sistemose, būtent judėjimo nebuvimas, – tas trūkumas dabar pašalinamas ir judėjimas dabar yra pas pradas. Taigi ši filosofija nėra atgyvenusi, jos principas yra esminis, ir mano „Logikoje" jis aptariamas pačioje pradžioje, iškart po būties ir nieko.

Taigi buvo prieita prie labai svarbios įžvalgos – kad būtis ir nebūtis yra tik abstrakcijos, kuriose nėra tiesos, kad pirmoji tiesa (das erste Wahre) yra tapsmas. Samprotis izoliuoja būtį ir nebūtį kaip tikrus ir reikšmingus dalykus; priešingai, protas vieną įžvelgia kitoje, pamato, kad vienoje glūdi jos kìta, todėl visata, absoliutumas turi būti apibrėžti kaip tapsmas.

Be to, Herakleitas sako: „Priešybės yra tame pačiame dalyke, medus saldus ir kartus"[286], būtis ir nebūtis yra tame pačiame. Sekstas pastebi: „Herakleitas, kaip ir skeptikai, remiasi bendrais žmonių vaizdiniais; niekas neginčys, kad svei-

kieji apie medų pasakys, kad jis saldus, o sergantys geltlige – kad jis kartus"; jeigu medus būtų tik saldus, tai jis tokios savo prigimties negalėtų pakeisti dėl ko nors kìta, o būtų toks visada, jis būtų saldus ir sergančiajam gelta. Zenonas pradeda nuo to, kad pašalina priešingus predikatus ir judėjime parodo priešybes – kad jame esama ribos ir jos įveikos. Jis begalybę apibūdino tik jos negatyvumo požiūriu – dėl savo prieštaringumo ji esanti netikra. O Herakleitas apibūdino begalybę kaip tokią, jis priėjo prie jos sąvokos, jos esmės: begalybė kaip savaime ir sau esanti yra priešybių vienybė – ir būtent visuotinių priešybių, grynosios prieštaros, būties ir nebūties. Jeigu paimsime esamybę savaime ir sau, o ne užbaigtos esamybės vaizdinį, tai tada grynoji būtis yra paprastoji mintis, kurioje neigiama visa, kas apibrėžta, kuri yra absoliutus negatyvumas. Bet niekas yra tas pat, taigi lygybė sau pačiam, o tai reiškia absoliutų perėjimą į savo priešybę, prie kurios Zenonas negalėjo prieiti, nes jis teigė, kad iš nieko niekas neatsiranda. O Herakleitui negatyvumo momentas yra imanentinis; ir apie tai sukasi visa filosofija, pati jos sąvoka.

Iš pradžių mes susidūrėme su būties ir nebūties abstrakcija visiškai netarpiška visuotine forma; bet, giliau įsižiūrėję, pastebėsime, kad Herakleitas prieštaras suvokė ir apibrėžtesniu būdu. Tai yra realumo ir idealumo, objektyvumo ir subjektyvumo vienybė; subjektyvumas yra tik virtimas objektyvumu, ir jame nėra tiesos: objektyvumas yra virtimas subjektyvumu. Šis tikrumas (dies Wahre) yra tapsmo procesas; Herakleitas apibrėžta forma išreiškė šitą skirtybių tarpusavio persiėmimą. Pavyzdžiui, Aristotelis[287] sako, kad Herakleitas apskritai „surišo visumą ir nevisumą" (dalį) – visuma pavirsta dalimi, o dalies paskirtis – tapti visuma, – „telkimąsi ir skaidymąsi, dermę ir disonansą; ir iš visko" (iš priešybių) „yra viēna, o iš viena – visa". Šitas viēna yra ne abstraktumas, o veikla, savęs supriešinimas; negyvas begalinumas yra bloga abstrakcija, lyginant ją su ta gelme, kuri

yra Herakleito filosofijoje. Sekstas Empirikas[288] nurodo: „Herakleitas sakė, kad dalis skiriasi nuo visumos ir kad ji yra tas pat, kas ir visuma; substancija yra visuma ir dalis". Kad Dievas sukūrė pasaulį, pats save suskaidė, pagimdė savo Sūnų ir t. t., – visos šios konkretybės glūdi šitoje apibrėžtyje. Platonas sako savo „Puotoje"[289] apie Herakleito principą: „Jis sako vienete esant tam tikros atskirų dalių darnos, nors tos dalys ir skiriasi viena nuo kitos" – tai yra gyvybingumo procesas – „taip kaip lanko ar lyros harmonijoje". Po to jis leidžia Eriksimachui, vienam iš „Puotos" pašnekovų, kritikuoti tai, kad harmonija kyla iš disharmonijos arba iš priešybių; juk harmonija kyla iš aukštų ir žemų tonų ne todėl, kad jie yra skirtingi, o todėl, kad jie susijungia muzikos menui veikiant. Tačiau šiuo teiginiu visai neprieštaraujama Herakleitui, kuris kaip tik tai ir nori pasakyti. Paprastumas, vieno tono kartojimas nėra harmonija. Harmonijai būdingas skirtumas, harmonija esmiškai, tiesiog turi būti skirtumas. Ši harmonija kaip tik ir yra absoliutus tapsmas, kitimas; bet tai ne virtimas kuo nors kìta, – tai tuo, tai anuo. Joje esminga yra tai, kad kiekviena skirtybė, ypatingybė skiriasi nuo kitos, tačiau skiriasi ne abstrakčiai nuo bet ko, o nuo *savo* kìta; kiekviena iš tų skirtybių yra tik tiek, kiek jos sąvokoje slypi savaime jos kìta. Kitimas yra vienybė, abiejų priešybių savitarpio susietumas, viena būtis, vienos ir kitos viena būtis. Turime pripažinti, kad harmonija ir mintis kaip tik tai ir yra; jose mes matome ir mąstome kitimą, esminę vienybę. Dvasia sąmonėje santykiuoja su juslumu, ir šis juslumas yra jos kìta. Taip ir tonai; jie turi būti skirtingi, bet skirtingi taip, kad galėtų būti ir vieningi; tonai savaime tokie ir yra. Harmonija negali būti harmonija be tam tikros prieštaros, be savo priešybių, kaip kad esti spalvų harmonijoje. Subjektyvumas yra objektyvumo kìta, o ne popieriaus lapo kìta, nes tai būtų beprasmiška; tai turi būti *savasis* kìta, ir čia slypi abiejų pusių tapatumas; taigi kiekvienas dalykas yra kito kìta kaip savo kìta. Tai yra didysis Herakleito principas; jis gali

atrodyti tamsus, bet jis yra spekuliatyvus; o tai, kas spekuliatyvu, sampročiui, kuris ima būtį ir nebūtį, subjektyvumą ir objektyvumą, realumą ir idealumą kap atsietus, – sampročiui tai visada yra tamsu.

2. *Realybės pobūdis.* Herakleitas savo dėstyme neapsiribojo šia sąvokine, grynai logine išraiška; be šitos bendrosios formos, kuri atskleidė jo principą, savo idėjai jis suteikė ir realesnę išraišką. Šis realus pavidalas iš esmės yra gamtos filosofijos, kitaip sakant, jo forma yra veikiau gamtinė; todėl jis dar priskiriamas jonėnų mokyklai ir taip davė impulsą gamtos filosofijai. Tačiau istorikai nesutaria dėl realaus jo nurodomo prado pobūdžio. Dauguma jų sako, kad jis esamąja esme laikė ugnį[290], kiti – kad orą[291], dar kiti – drėgmę, o ne orą; net laikas, anot Seksto[292], buvo minimas kaip pirmoji esamoji esmė. Tad kyla klausimas, kaip reikėtų suprasti tokią liudijimų įvairovę. Nereikėtų manyti, kad šituos skirtumus galima paaiškinti autorių neapdairumu, nes mes turime reikalą su geriausiais liudytojais, tokiais kaip Aristotelis ir Sekstas Empirikas, kurie ne prabėgomis, o apibrėžtai kalba apie šitas formas, tačiau jie nepabrėžia šių skirtumų ir prieštaravimų. Ko gero, paprasčiau tai paaiškinama Herakleito raštų tamsumu, – dėl painiai išsakytų minčių Herakleitas galėjo būti suprastas klaidingai. Tačiau labiau įsigilinus šitas sunkumas savaime išnyksta, nes jis iškyla tik tada, kai su dalyku būname susipažinę paviršutiniškai; gilesnis Herakleito supratimas savaime parodo, kaip apeiti šią kliūtį. Apskritai Herakleitas jau nebegalėjo, kaip kad Talis, absoliučia esme laikyti vandenį, orą ar dar ką nors, nei traktuoti juos kaip pirminį pradą, iš kurio kyla visa kita, nes jis būtį mąstė kaip tapačią su nebūtimi arba kaip begalinę sąvoką. Taigi *esamoji* absoliuti esmė Herakleito filosofijoje nebegalėjo būti kaip tam tikra egzistuojanti apibrėžtis, pavyzdžiui, vandens, ji galėjo atsiskleisti nebent tik kaip besikeičiantis vanduo arba tik kaip procesas.

a. Abstraktus procesas, *laikas*. Taigi Herakleitas, Seksto žodžiais[293], sakė: „Laikas yra pirmoji kūniška esmė." „Kūniška" yra nevykusi išraiška. Skeptikai dažnai vartodavo itin grubius posakius arba padarydavo mintį grubią, kad su ja galėtų susidoroti. „Kūniška" reiškia abstraktų juslumą; laikas yra abstraktus žiūrėjimas į procesą, jis yra pirmoji juslinė esmė. Taigi laikas yra tikroji esmė. Kadangi Herakleitas neapsiribojo logine tapsmo išraiška, o savo principui suteikė esamybės pavidalą, tai visai suprantama, kad pati tinkamiausia forma jam iš pradžių turėjo pasirodyti laikas; juk tarp to, kas jusliška, kas stebima, laikas yra pirmasis dalykas, kuris pasirodo kaip tapsmas, jis yra pirmoji tapsmo forma. Laikas yra grynasis kitimas, kuris yra pamatomas. Laikas yra grynasis kitimas, jis yra grynoji sąvoka, paprastumas, kuris, sudėtas iš absoliučių priešybių, yra harmoningas. Jo esmė – būti ir nebūti, kitų apibrėžčių jis neturi, – jis yra abstrakti būtis ir abstrakti nebūtis netarpiškai vienybėje ir atskirtos. Reikalas ne tas, kad laikas *yra* arba *jo nėra*, o tas, kad laikas reiškia būtyje netarpiškai nebūti ir nebūtyje netarpiškai būti; laikas yra perėjimas iš būties į nebūtį, jis yra abstrakti sąvoka, kuri būna objektiniu (galimu pamatyti) būdu, nes ji mums yra. Laike yra ne praeitis ir ateitis, o tik dabartis; pastaroji *yra* tam, kad nebūtų, ji tučtuojau išnyksta, praeina, ir šita nebūtis lygiai taip pat pavirsta būtimi, nes ji *yra*. Tai abstraktus šito perėjimo stebėjimas. Jeigu mes turėtume pasakyti, kaip tas dalykas, kurį Herakleitas pažino kaip esmę, egzistuoja sąmonei tokia gryna forma, kokia jis buvo pažintas, tai mes turėtume nurodyti būtent laiką. Taigi visiškai teisinga, kad pirmoji forma to, kas tampa, yra laikas; tai atitinka Herakleito minties principą.

b. Reali forma kaip procesas, *ugnis*. Vis dėlto ši grynoji objektinė sąvoka turi toliau realizuotis. Laike būties ir nebūties momentai teigiami tik kaip negatyvūs arba netarpiškai išnykstantys. Toliau Herakleitas procesą apibrėžia fiziniu būdu. Laikas yra žiūra, tačiau visiškai abstrakti žiū-

ra. Jeigu tai, kas yra laikas, norime įsivaizduoti realiu būdu, t. y. abu momentus užfiksuoti kaip egzistuojančius, kaip tam tikrą visybę sau, tai mums kyla klausimas, kokia fizikinė esmė atitinka tokią apibrėžtį. Laikas, įvilktas į tokius momentus, yra procesas; suprasti gamtą reiškia *ją* apibūdinti kaip procesą. Tokia yra Herakleito tiesa ir tikroji jo samprata (Begriff). Todėl mums kaip mat paaiškėja, kad Herakleitas negalėjo sakyti, jog esmė yra oras arba vanduo ir pan.; juk jie patys nėra procesas (tai pirmučiausia). Bet tokia yra ugnis, todėl Herakleitas ją apibūdina kaip pradinę esmę; ugnis yra realus Herakleito prado būdas, gamtos proceso siela ir substancija. Kaip tik procese kaip judėjime išsiskiria jo momentai: α) grynai negatyvus momentas; β) egzistuojančios prieštaros momentai, vanduo ir oras; ir γ) rymanti visybė, žemė. Gamtos gyvybė yra šitų momentų procesas: žemės rymančios visybės susidvejinimas – virtimas prieštara, šių momentų prieštaros teigimas – ir negatyvi vienybė, grįžimas į vienybę, egzistuojančios prieštaros sudeginimas. Ugnis yra fizikinis laikas; ji yra tas absoliutus nerimas, absoliutus esamumo panaikinimas, išnykimas kitų, bet ir savęs pačios, nes ugnis neišlieka. Todėl suprantama, kad Herakleitas, remdamasis savo pagrindine apibrėžtimi, būtent ugnį visiškai nuosekliai galėjo laikyti proceso sąvoka.

c. Taigi šitą ugnį jis tiksliau apibrėžė ir išplėtojo kaip realų procesą; ugnis sau yra realus procesas, jos realybė yra visas procesas, kuriame dar smulkiau, konkrečiau apibrėžiami momentai. Ugnis, kaip tai, kas permaino kūniškus daiktus, yra kitimas, apibrėžtumo permainymas, išgaravimas, nes procese esti abstraktus išgaravimo momentas, jame matyti ne oras, o veikiau išgaravimas. Šiam procesui apibūdinti Herakleitas vartoja ypatingą žodį ἀναθυμίασις – *sugaravimas* (dūmai, saulės garas); šiuo atveju „garavimas" gali būti tik apytikrė reikšmė, nes graikiškas žodis nusako daug daugiau: tai perėjimas. Aristotelis[294] šiuo atžvilgiu apie Herakleitą sa-

ko, kad jis „pripažįsta sielą pirmaprade, tapatindamas sielą su garavimu, iš kurio susidaro visi kiti daiktai", ir šis garavimas, tapsmas „yra labiausiai nekūniška ir visada juda." Tai taip pat atitinka pagrindinį Herakleito principą[295].

Toliau jis apibrėžė abstrakčius realaus proceso momentus, išskirdamas dvi jo puses – „kelią aukštyn (ὁδὸς ἄνω) ir kelią žemyn (ὁδὸς κάτω)"; pirmasis kelias reiškia susidvejinimą, o antrasis – susivienijimą. Iš esmės šiuos kelius reikėtų suprasti šitaip: vienas kelias – tai susidvejinimas kaip susipriešinimo realizavimas, jo buvimas, kitas – tai vienybės refleksija savyje, šių esamų prieštarų įveika. Abiem pusėms apibūdinti jis vartojo tikslesnes apibrėžtis – „vaidas, neapykanta, ginčas (πόλεμος, ἔρις) – ir santarvė, taika (ὁμολογία, εἰρήνη)", iširusios vienybės atkūrimas. (Sykiu tai yra ir mitologiniai vaizdiniai, Erotas[296] ir t. t.) „Iš šių dviejų nesantaika, ginčas yra skirtybių kilimo pradas, o tai, kas veda į sudegimą, yra santarvė ir taika"[297]. Esant priešiškumui tarp žmonių, kiekvienas iš jų laiko save savarankišku kito atžvilgiu arba yra pats sau – tai susidvejinimas, realizavimas apskritai; o vienybė ir taika yra nugrimzdimas iš buvimo sau į neatskiriamybę arba nerealybę. Viskas yra trejybė, esmiška vienybė. Gamta yra tai, kas niekada nenurimsta, o visata – perėjimas iš vieno į kitą, iš susidvejinimo į vienybę, iš vienybės į susidvejinimą.

Tikslesni šito realaus proceso apibūdinimai yra nepakankami ir gana prieštaringi. Pasak kai kurių liudijimų apie Herakleitą, jis šitaip apibrėžė tą procesą: „Ugnies atogrįžos: pirma jūra, o iš jūros – perpus žemė, perpus ugninė vėtra. [...] Jūra išsilieja ir seikėjasi iki tokio mato, koks buvo pirma."[298] Herakleito žodžiai bendri ir labai tamsūs. Pasak Diogeno Laertijo[299]: „Ugnis tankėdama virsta drėgme (πυκνούμενον πῦρ ἐξυγραίνεσθαι) ir nusistojusi (συνιστάμενον) tampa vandeniu", užgesusi (sudegusi) ugnis yra vanduo, indiferentiška tapusi ugnis, o „sukietėjęs vanduo virsta žeme; ir tai yra kelias žemyn. Tada žemė vėl pasidaro skysta (ištirpsta) ir iš jos

atsiranda drėgmė (jūra), o iš drėgmės kyla jūros migla (ἀναθυμίασις), iš kurios atsiranda viskas", jūros migla vėl virsta į ugnį ir prasimuša kaip liepsna; „tai yra kelias aukštyn". Tokia apskritai yra ugnies metamorfozė. „Vanduo susidvejina virsdamas tamsia migla, paskui žeme, – ir virsdamas gryna, tviskančia migla, tampa ugnimi ir užsidega saulės sferoje; iš ugningos medžiagos kyla meteorai, planetos ir žvaigždės". Pastarosios yra ne nejudančios, negyvos, o laikomos tampančiomis, amžinai gimstančiomis. Šių rytietiškų, vaizdingų ištarų nereikėtų suprasti tiesmuka jusline reikšme, t. y. tarsi šie pokyčiai vyktų išoriniame suvokime; šiais žodžiais išreiškiama šių elementų prigimtis; žemė amžinai sau gimdo savo saulę ir kometas.

Taigi gamta yra šitas ratas. Šiuo požiūriu Herakleitas sako: „Štai šitą dailią tvarką, visų tą pačią, nei kas iš dievų, nei kas iš žmonių sukūrė, bet buvo ji amžinai, ir yra, ir bus – amžinai gyva ugnis, pagal saiką (μέτρῳ) įsižiebianti ir pagal saiką užgęstanti"[300]. Mes suprantame, ką pateikia Aristotelis, – kad, pasak Herakleito, pradas yra siela, nes ji yra garavimas, šitas pats save judinantis pasaulio procesas; ugnis yra siela. Šią ištarą papildo kita, kurią pateikia Klementas Aleksandrietis[301]: „Sieloms mirtis – tapti vandeniu, vandeniui mirtis – tapti žeme: iš žemės randasi vanduo, o iš vandens – siela". Apskritai tai gesimo, prieštaros grįžimo į vienybę procesas ir naujo jos prabudimo, kilimo iš vienio procesas. Sielos užgesimas, ugnies pavirtimas vandeniu, sudegimas, kuris tampa produktu, kai kurių autorių[302] klaidingai laikomas pasaulio sudegimu. Tai, ką Herakleitas kalbėjo apie pasaulio gaisrą, yra veikiau tam tikras fantazijos vaizdinys, – praėjus tam tikram laikui (mūsų įsivaizdavimu tai būtų pasaulio pabaiga), pasaulis žūstąs ugnyje. Tačiau iš tekstų kai kurių vietų[303] galima spręsti, kad Herakleitas neturi galvoje tokio pasaulio gaisro; tai nuolatinis degimas, santarvės tapsmas, – visuotinė gyvybė, visuotinis visatos procesas. „Herakleitas sako, kad gyvybė ir mirtis mumyse susijungę ir kai

esame gyvi, ir kai mirę, nes kai gyvename, mūsų sielos yra mirusios ir mumyse palaidotos, o kai mes mirštame, mūsų sielos prisikelia ir gyvena"[304].

Turint galvoje tai, kad Herakleitas ugnį laiko tuo, kas sugyvina, siela, viena ištarmė mums gali nuskambėti keistai – toji, pasak kurios „sausas spindesys – išmintingiausia ir kilniausia siela"[305]. Nors mes ir nelaikome drėgniausios sielos geriausia, vis dėlto manome esant ją gyvybingiausia; tačiau šiuo atveju sausumas reiškia ugningumą, taigi sausiausia siela yra grynoji ugnis, o pastaroji nėra negyva, priešingai, ji yra pats gyvybingumas.

Tokie yra pagrindiniai realaus gyvybės proceso momentai. Aš trumpai prie jų apsistosiu, nes jais paprastai išsakoma visa spekuliatyvaus gamtos nagrinėjimo (gamtos filosofijos) sąvoka. Pastaroji pati savaime yra procesas. Šioje sąvokoje vienas momentas, vienas elementas pereina į kitą: ugnis tampa vandeniu, vanduo – žeme ir ugnimi. Tai senas ginčas apie elementų kitimą, kur neigiamas jų nekintamumas. Minėtoje sąvokoje paprastas juslinis gamtos tyrinėjimas atskiriamas nuo gamtos filosofijos. Savaime, spekuliatyviu požiūriu paprasta substancija permainoma į ugnį ir kitus elementus, kitu požiūriu bet koks perėjimas atmetamas, vanduo yra vanduo, ugnis yra ugnis ir t. t., taigi šiuo atveju *esama* ne sąvokos, ne absoliutaus judėjimo, o tik atsiradimo, kuris yra tam tikras jau esamų dalykų atsiskyrimas. Pirmasis požiūris teigia kintamumą, o antrasis požiūris mano galįs atskleisti tai, kas priešinga; ir nors antruoju atveju vanduo, ugnis ir t. t. nebelaikomi paprastosiomis esybėmis, o išskaidomi į vandenilį, deguonį ir t. t., bet teigiamas jų nekintamumas. Antrasis požiūris teisingai nurodo, kad tai, kas savaime turi būti pagal spekuliatyvųjį požiūrį, turi turėti ir tikrovės tikrumą (Wahrheit), nes jeigu spekuliatyvumas yra tai, kas išreiškia tikrovės momentų prigimtį ir esmę, tai šitai turi būti ir pačioje tikrovėje. (Paprastai spekuliatyvumas įsivaizduojamas kaip toks dalykas, kuris yra tik

mintyje arba viduje, t. y. neaišku kur.) Taigi tai, kas yra spekuliatyvu, *tikrai* yra, tik gamtos tyrinėtojai jo nepastebi dėl savo riboto supratimo.

Jei tikėsime tuo, ką mums sako gamtos tyrinėtojai, tai išeis, kad jie tik stebi ir sako, ką mato; tačiau tai netiesa, nes jie tiesiogiai savo matomus daiktus nesąmoningai pakeičia sąvoka. Todėl ginčijamasi ne dėl stebėjimo ir absoliučios sąvokos prieštaros, o dėl ribotos nejudamos (fixiert) sąvokos ir absoliučiosios sąvokos prieštaros. Jie įrodinėja, kad pasikeitimų nebūna, antai vanduo nevirsta žeme; nors iki naujausių laikų jie prie tokios išvados prieidavo: destiliuodami vandenį, atrasdavo jame žemės nuosėdų. Tik Lavoisier atliko tikslius bandymus ir pasvėrė visus indus; juose buvo nuosėdų, bet palyginus paaiškėjo, kad jos atsirado iš indų. Esama tam tikro paviršinio proceso, kuris nepažeidžia substancijos apibrėžtumo; sakoma, kad vanduo virsta ne oru, o tik garais, ir garai tankėdami virsta tik vandeniu. Tačiau ir vienu, ir kitu atveju tyrinėtojai fiksuoja tik vienašališką, nepakankamą procesą ir jį pateikia kaip absoliutų procesą. Kaip kad jeigu aš sakyčiau: gamtos procesas yra sąlygų visuma ir jeigu kelių iš jų trūksta, tai atsiranda kìta, negu tada, kai įvykdomos visos sąlygos. Geležis tampa magnetu ne todėl, kad aš ją kaitinu, o todėl, kad ją tam tikru būdu trinu arba laikau; žinia, esama sąlygų, kurioms esant ji išlieka ta pati. Tik mechaninis dalijimas visada galimas; namą galima išardyti į akmenis ir rąstus, ir šie tada bus akmenys ir rąstai. Šiuo požiūriu jie kalba apie visumos ir dalių santykį, bet nelaiko jų idealiaisiais momentais, kuriuos jie vertina kaip savaime, nepastebimai, latentiškai, ne pozityviai esančius (kaip momentus), bet čia jie juos dar išlaiko kaip vaizdinius. Tačiau realybėje, gamtos procese jie pamato, kad, kristalui tirpstant, atsiranda vanduo, o kristale vanduo prapuola, sukietėja – virsta kristaliniu vandeniu; kad iš žemės garuojanti drėgmė ore būna ne kaip garai, ne išoriniu būviu, o kad oras išlieka visiškai skaidrus arba kad gryname ore vandenilis vi-

siškai išnyksta. Jie ilgai ir bergždžiai stengėsi rasti vandenilį atmosferos ore. Be to, jie dar patyrė, kad visai sausas oras, kuriame jie negalėjo aptikti nei drėgmės, nei vandenilio, virsta garais bei lietumi ir t. t. Visa tai yra stebėjimas, bet tyrinėtojai sugadina visą pokyčių suvokimą nejudria sąvoka, – jie atsineša ir vartoja įsigalėjusią sąvoką apie visumą ir dalis, apie tai, kad visuma sudaryta iš dalių, kad jau iš anksto būna tokie dalykai, kurie pasirodo kaip atsirandantys. Kai, tirpstant kristalui, pasirodo vanduo, jie sako: „Jis kaip vanduo neatsirado, o jau pirma buvo kristale." Kai, vykstant vandens susidvejinimo procesui, šis pasirodo kaip vandenilis ir deguonis, jie sako: „Vandenilis ir deguonis ne atsirado, o jau pirma buvo vandenyje kaip dalys, iš kurių jis susideda." Tačiau jie negali atrasti nei vandens kristale, nei deguonies bei vandenilio vandenyje. Taip pat ir vadinamoji latentinė šilumos medžiaga. Kaip ir bet koks suvokimo ir patyrimo išsakymas – kai žmogus ką nors sako, jo žodžiuose jau yra tam tikra sąvoka, jos neįmanoma sulaikyti, ji sąmonėje atgimsta kaip visuotinybės ir tiesos pėdsakas. Juk būtent sąvoka yra esmė; tačiau tik išlavintam protui ji tampa absoliučiąja sąvoka, bet ne, kaip kad šiuo atveju, sąvoka su viena apibrėžtimi. Gamtos tyrinėtojai neišvengiamai prieina tam tikrą ribą, jiems nelemta rasti vandenilį ore; jo nerodo kaip esančiojo nei higrometras, nei oro pripildyti buteliai, oro balionais atgabenti iš aukštųjų atmosferos sluoksnių. Kristalinis vanduo jau nebėra vanduo, – jis pasikeitė, virto žeme.

Grįždami prie Herakleito, turime pasakyti, kad jis buvo filosofas, pirmasis apibūdinęs begalinumo prigimtį ir pirmasis suvokęs gamtą kaip savaime begalinę, t.y. suvokęs jos esmę kaip procesą. Herakleitu galima datuoti filosofijos pradžią, – jis pateikė liekamąją idėją, kuri visose filosofijose iki šiol yra ta pati, tokia, kokia buvo Platono bei Aristotelio idėja.

3. Šiuo atveju idėjai dar trūksta to, kad jos esmė, jos paprastumas būtų pažįstamas kaip sąvoka, kaip visuotinumas.

Čia galima pasigesti to išliekančio ir nejudančio momento, kurį nurodo Aristotelis. *Procesas* dar nesuvokiamas kaip *visuotinybė*. Kaip sakyta, Herakleitas tegia, kad viskas teka, kad nieko nėra pastovaus ir išlieka tik vienis. Tačiau taip dar neišsakoma tiesa, visuotinumas; tai esamosios vienybės priešpriešoje, o ne savyje reflektuotos vienybės sąvoka. Šitas vienis savo vienybėje su judėjimu, su individų procesu yra visuotinybė, giminė, samprotis arba savo begalybėje paprastoji sąvoka kaip mintis; kaip tai, idėja dar turi būti apibrėžta, ir tai yra Anaksagoro νοῦς. Visuotinybė yra netarpiška paprastoji vienybė priešpriešoje, kuri sugrįžta į save kaip skirtybių procesas. Tačiau ir tai mes randame Herakleito filosofijoje. Šitą visuotinybę, šitą vienybę priešpriešoje – būtį ir nebūtį kaip tapatumą – Herakleitas vadino „*lemtimi* (εἱμαρμένη), būtinybe"[306]. Būtinybės sąvoka yra ne kas kita, o tai, kad esamybė kaip apibrėžta šiame apibrėžtume yra tai, kas ji yra (šis apibrėžtumas yra jos tarsi tam tikros atskirybės esmė), bet kaip tik dėl to ji santykiuoja (sich bezieht) su savo priešybe, ir tai yra absoliutus „santykis, kuris persmelkia visumos būtį (λόγος ὁ διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκων)". Šitą santykį jis vadina „eteriniu kūnu, visko tapsmo sėkla (αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως)"[307]. Jis tai laiko idėja, visuotinybe kaip tokia, kaip esme; tai nurimęs procesas, – antai tam tikra gyvūnų rūšis yra tai, kas išlieka, tai save įimantis (į save sugrįžtantis) paprastasis procesas.

Dar turime išnagrinėti, koks, pasak Herakleito, yra šitos esmės (pasaulio, to, kas yra) *santykis su sąmone*, su mąstymu. Apskritai jo filosofija turi gamtos filosofijos pobūdį; nors jos pradas yra loginis, bet savo natūraliu pavidalu jis suvokiamas kaip visuotinis gamtos procesas. Kaip λόγος ateina į sąmonę? Koks jo santykis su individualia siela? Aš apie tai pakalbėsiu kiek išsamiau; tai, kaip Herakleitas kalba apie tiesą, yra gražus, naivus, vaikiškas būdas; jame esama ir visuotinybės, ir sąmonės esmės bei objekto esmės vienybės, ir objektiškumo būtinybės.

Jeigu kalbėsime apie Herakleito požiūrį į pažinimą, tai apie jį galima spręsti iš daugelio išlikusių fragmentų. Iš jo principo, kad viskas, kas yra, sykiu ir nėra, tiesiogiai plaukia jo aiškinimas, kad juslinis tikrumas visai nėra tiesa. Juk būtent jis yra tas tikrumas, kuriam tai, kas egzistuoja kaip esamybė, yra tikra – šis tikrumas yra būtent tas, kuriam egzistuoja tai, ko iš tikrųjų lygiai taip pat ir nėra. Ši netarpiška būtis nėra tikroji būtis. Tikroji būtis yra absoliutus tarpiškumas, mąstomoji būtis, mintis; būtis čia įgyja vienybės formą. „Mirę tai, ką budėdami regim, o ką miegodami – sapnas"[308], nes, kadangi mes matome, tai yra patvaru ir turi konkretų pavidalą. Šiuo atžvilgiu apie juslinį suvokimą Herakleitas sako: „Akys ir ausys blogos liudytojos barbarų sielas turintiems žmonėms. Protas (λόγος) yra tiesos teisėjas, tačiau ne bet koks (ὁποῖος δήποτε), o tik dieviškasis, visuotinis"[309], – saikas, ritmas, kuris persmelkia visatos esybę. Absoliuti būtinybė kaip tik ir reiškia – sąmonėje būti tiesa; tačiau tai galioja ne apskritai bet kokiam mąstymui, nukreiptam į pavienius dalykus, ne bet kokiam santykiui, kuriame mąstymas yra tik forma, o turinį sudaro vaizdinys, – ji yra tiktai visuotiniame prote, išplėtotoje būtinybės sąmonėje, subjektyvumo ir objektyvumo tapatume. „Daugžinybė proto neišmoko, antraip Hesiodą būtų išmokius ir Pitagorą, ar vėlgi Ksenofaną bei Hekatają. Yra viena išmintis – žinoti sprendimą, visus daiktus per visus vairuojantį"[310].

Sekstas smulkiau apibūdina subjektyvios sąmonės, atskiro proto santykį su visuotiniu protu, tuo gamtos procesu. Tas santykis dar veikiau fizikinio pobūdžio ir primena tai, kaip mes suvokiame blaivų žmogų miegančio arba bepročio atžvilgiu. Budintis žmogus elgiasi su daiktais tam tikru bendru būdu, kuris atitinka tą santykį su daiktais, kuris būdingas ir kitiems žmonėms. Sekstas[311] šitą dalyką apibūdina taip: „Viskas, kas mus supa, yra logiška ir protinga", tokia yra visuotinė būtinybės esmė. Visuotinumas turi protingumo formą; objektinė esmė, objektyvumas yra protingas, bet

tai nereiškia, kad jis turi sąmonę. Kai ir kadangi aš esu objektyviai samprotiniame šio protingumo, sąmonės objektyvumo sąryšyje, aš esu baigtinybės sferoje, nes kaip baigtinis aš esu išoriniame susietume ir – sapnuodamas ir budėdamas – lieku šio susietumo lauke; ir tik samprotis, šio susietumo protingumas, budinti jo sąmonė, yra būtinas šio susietumo būdas, objektyvumo forma, taigi idėja baigtiniuose daiktuose.

„Kai mes kvėpuodami įtraukiame šią visuotinę esmę, pasidarome protingi"; tačiau taip yra tiktai mums budint, o miegodami mes esame užsimiršime. Ši supratimo forma yra tai, ką mes vadiname budrumu. Šitas budrumas, šita išorinio pasaulio sąmonė, kuri priklauso supratimui kaip jo dalis, yra veikiau tam tikra būsena; bet šiuo atveju ji laikoma protingos sąmonės visuma. Tatai reiškia: „Juk miegant jutimų keliai uždaryti, ir samprotis, kuris yra mumyse, atskiriamas nuo susijungimo su aplinka (τῆς πρὸς τὸ περιέχον συμφυΐας). Ir išlieka tik kvėpavimo ryšys (πρόσφυσις)" tarsi šito ryšio (protingumo būsenos) „šaknis", kuri ir miegant nenutrūksta – ne specifinis, bet abstraktus elementas; taigi šitas kvėpavimas skiriasi nuo visuotinio kvėpavimo (συμφυΐα), t. y. kito būties mums, ir protas yra šis su objektyvumu susijęs procesas. Kai nebūname susiję su visuma, mes tik sapnuojame. „Samprotis, taip atskirtas, praranda sąmonės jėgą, kurią jis pirma turėjo"[312], dvasia, tapusi vien individualiu atskirumu, netenka objektyvumo; savo atskirume samprotis nėra visuotinis, nėra visuotinis mąstymas, kurio objektas yra jis pats.

„Tačiau budriuose žmonėse jis (samprotis), žiūrėdamas laukan pro jutimų kelius tarsi pro langus ir susitikdamas (συμβάλλων) su aplinka, įgyja loginės jėgos"; mes čia susiduriame su naiviuoju idealizmu. „Panašiai kaip anglys, susilietusios su ugnimi, pačios tampa ugningos, o atskirtos nuo jos gęsta, taip ir ta aplinkos dalis (μοῖρα)" – būtinybė (žr. aukščiau), „kuri yra priglobta mūsų kūnuose, atskirta tam-

pa beveik neprotinga"; ši nuomonė visai priešinga požiūriui, kad Dievas išmintį suteikia miegant, somnambulizmo būsenoje. „Bet dėl sąryšio su daugeliu kelių jis pasidaro toks pat kaip ir visuma (ὁμοειδὴς τῷ ὅλῳ καθίσταται)"[313]. Budrumas yra tikroji objektyvioji sąmonė, visuotinybės, esamybės žinojimas, vis dėlto jame slypi būtis sau[314].

Šita visuma, visuotinis ir dieviškasis samprotis, su kuriuo mes esame logiški ir su kuriuo mes esame vienybėje, yra tiesos esmė Herakleito filosofijoje. Todėl tai, kas visiems atrodo visuotina, turi įtikinamą galią, nes dalyvauja visuotiniame ir dieviškajame loge; o kas patinka tik atskiriems, dėl priešingos priežasties neturi tokios įtikinamos galios. Savo knygos apie gamtą pradžioje Herakleitas sako: „Kadangi aplinkinis pasaulis yra protas (λόγος), tai žmonės nėra protingi nei prieš tai, kol jie girdėjo, nei pirmąsyk girdėdami. Kadangi tai, kas atsitinka, atsitinka pagal šitą protą, tai jie yra dar nepatyrę, kai užsiima kalbomis ir darbais, kuriuos aš aiškinu" (διηγεῦμαι), "išskirdamas kiekvieną daiktą pagal jo prigimtį ir sakydamas, koks jis. O kiti žmonės nežino, ką jie daro budėdami, kaip kad jie užmiršta, ką jie veikia miegodami"[315].

Herakleitas toliau sako: „Mes viską darome ir mąstome pagal dalyvavimą dieviškajame samprotyje (λόγος). Todėl reikia vadovautis šiuo visuotiniu sampročiu. Tačiau daugelis gyvena taip, tarsi jie turėtų nuosavą nuovoką (ἰδίαν φρόνησιν); bet (ἡ δὲ) samprotis yra ne kas kita, kaip visatos sutvarkymo būdo aiškinimas (įsisąmoninimas, išdėstymas, įžvalga) (ἐξήγησις τοῦ τρόπου, τῆς τοῦ παντὸς διοικήσεως). Todėl kiek mes dalyvaujame jo žinojime (αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν), tiek mes esame tiesoje, o kiek turime (ἰδιάσωμεν) atskirybės", ypatingumo, „tiek esame klaidoje"[316]. Tai reikšmingi ir svarūs žodžiai! Apie tiesą neįmanoma pasakyti teisingiau ir paprasčiau. Tik sąmonė kaip visuotinybės sąmonė yra tiesos sąmonė; o atskirumo sąmonė ir atskiras veikimas, savitumas, išvirstantis į turinio arba for-

mos ypatybę, yra netikra ir bloga. Taigi klaida yra ne kas kita, o mąstymo atsiskyrimas (Vereinzelung) – klaida ir blogis kyla iš mąstymo atsiribojimo nuo visuotinybės. Žmonės paprastai mano: jeigu jie privalo ką nors mąstyti, tai turi būti kas nors ypatinga; tačiau tai netiesa.

Nors Herakleitas teigia, kad jusliniame žinojime nėra tiesos, nes viskas, kas yra, teka, kad esančios juslinio tikrumo būties nėra, vis dėlto jis teigia, jog žinojimas būtinai turi turėti objektinį pobūdį. Taip, protingumas, tikrumas, kurį aš žinau, yra nusigręžimas nuo objektiškumo kaip nuo to, kas jusliška, atskira, apibrėžta, esama. Tačiau tai, ką protas žino savyje, lygiai taip pat yra būtinybė arba būties bendrumas; tai mąstymo, taip pat ir pasaulio, esmė. Tai tas pats tiesos vertinimas, kurį Spinoza[317] vadina „daiktų traktavimu amžinybės forma". Proto būtis sau nėra beobjektė sąmonė, sapnas; ne, tai yra žinojimas, esantis pats sau, bet taip, kad šita būtis sau būdrauja arba kad ji yra objektinė ir visuotinė, t. y. visiems ta pati. Sapnas yra žinojimas apie ką nors, kas žinoma tik man. Vaizdavimasis bei kiti dalykai kaip tik ir yra toks sapnas. Lygiai taip pat ir jausmui būdinga tai, kad kas nors yra tik man, kad aš ką nors turiu savyje kaip šiame subjekte; bet kad ir kokie iškilūs dėtųsi jausmai, vis viena esminis dalykas yra tas, kad tai, ką aš jaučiu, egzistuoja man kaip šitam subjektui, o nėra nuo manęs laisvas objektas. Tačiau iš tikrųjų objektas man yra kaip savaime esantis ir laisvas, o aš esu sau laisvas nuo savo subjektyvumo; toks objektas nėra tik įsivaizduojamas, nėra tik mano padarytas objektu, o yra savaime visuotinis.

Be to, išliko dar daug kitų Herakleito fragmentų, atskirų posakių ir t.t., pavyzdžiui: „Nemarūs [dievai] marūs, marūs [žmonės] nemarūs, kitų mirtimi gyvi, kitų gyvenimu mirę."[318] Dievų mirtis yra gyvenimas, mirimas yra dievų gyvenimas. Dieviškumas yra iškilimas mąstymu virš paprasto gamtiškumo, kuris priklauso mirčiai.

Mes iš tikrųjų apie Herakleitą galėtume pasakyti panašiai kaip Sokratas: tai, kas mums išliko iš Herakleito, yra didinga; o apie tai, ką praradome, turime manyti, kad tai buvo lygiai taip pat didinga. Arba jeigu likimą norime laikyti teisingu, mat jis vėlesnėms kartoms visada išsaugo tai, kas geriausia, tai tada bent jau apie mus pasiekusius Herakleito fragmentus turime sakyti, kad jie verti išsaugojimo.

E. EMPEDOKLIS, LEUKIPAS IR DEMOKRITAS

Kartu su Empedokliu mes apžvelgsime Leukipą ir Demokritą. Jų filosofijoje pasirodo juslumo idealybė ir kartu visuotinis apibrėžtumas arba perėjimas į visuotinybę. Empedoklis yra pitagorininkas italikas, ryškiai linkęs į jonėnus, o Leukipas – į italikus.

1. Empedoklis

Empedoklio filosofijos fragmentai buvo surinkti kelis kartus. 1. Sturzas Leipcige sudarė rinkinį, apimantį daugiau kaip 400 posmų: Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia eius exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adiecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae (Göschen) MDCCCV (pagg. 704). 2. Peyronas irgi išleido Empedoklio ir Parmenido fragmentų rinkinį: Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron; 1810 m. jis buvo perspausdintas Leipcige. Wolfo „Analecta" pateikiamas Rifferio straipsnis apie Empedoklį.

Empedoklis buvo kilęs iš Agrigento Sicilijoje, o Herakleitas – iš Mažosios Azijos. Taigi mes vėl persikeliame į Italiją, nes graikų filosofijos istorija šokinėja iš vieno krašto į kitą; iš vidurio, iš tikrosios Graikijos, dar neiškilo nė vienas filo-

sofas. Empedoklis gimė apie 70-ąją olimpiadą, o išgarsėjo apie 80-ąją (460 m. pr. Kr.)[319]. Sturzas[320] cituoja Dodwellą[321]: „Annus Parmenidis 65 conveniet Olymp. 85, 2. Proinde Olymp. 75, 2 natalis erit Zenonis, qui fuerit proinde sexennio maior condiscipulo Empedocle. Phytagoras decessit Ol. 77, ½ annum dumtaxat unicum agente Empedocle". Taigi, Dodwello požiūriu, Empedoklis gimė 77 ol., 1 (472 m. pr. Kr.). Aristotelio[322] žodžiais: „Jis pagal savo amžių buvo vėlesnis už Anaksagorą, bet pagal savo veikalus – ankstesnis". Tačiau neaišku, ar jis tiesiog filosofavo anksčiau, taigi būdamas jaunesnis, ar (tai labiau tikėtina) jo filosofija sąvokos raidos požiūriu yra ankstesnė ir mažiau brandi negu Anaksagoro sąvoka.

Pasakojimuose apie jo *gyvenimą* Empedoklis vaizduojamas beveik toks pat stebukladarys ir burtininkas (γόης) kaip Pitagoras[323]. Visą gyvenimą tėvynainiai jam rodė didelį dėmesį ir pagarbą; jo šlovė plačiai sklido[324]. Ir po jo mirties jo gimtajame mieste jam buvo pastatytas paminklas. Jis negyveno taip atsiskyręs kaip Herakleitas, o darė didelę įtaką piliečiams ir valstybinių reikalų eigai Agrigente, kaip kad Parmenidas Elėjoje. Jis nusipelnė tuo, kad po Agrigento valdytojo Metono mirties pasiekė, jog Agrigentas įgytų laisvą santvarką ir suteiktų visiems piliečiams lygias teises[325]. Be to, jis daug kartų sužlugdė Agrigento piliečių mėginimus užgrobti valdžią šiame mieste, o kai piliečiai jam pradėjo rodyti tokią didelę pagarbą, kad pasiūlė karūną, jis atmetė šį siūlymą ir toliau gyveno kaip gerbiamas privatus asmuo[326].

Apie jo mirtį, kaip ir apie kitas jo gyvenimo aplinkybes, irgi sklido legendos[327]. Kaip savo gyvenime jis siekė išsiskirti iš kitų, taip ir savo mirtimi jis norėjo pelnyti pagarbą, kad žmonės nemanytų, jog jis tiesiog numirė, jis norėjo, kad tai būtų įrodymas, jog jo būta ne paprasto mirtingojo, o kad jis tiesiog pasitraukęs. Pasakojama, kad jis po vienos puotos staiga prapuolęs, arba, dar pasakojama, jis buvęs su draugais Etnoje ir netikėtai pradingęs. Tačiau tai, kas jam nuti-

kę, paaiškėję dėl to, kad Etna išmetusi vieną jo sandalą, šį suradęs vienas jo draugas; tada visi ir suprato, kad jis įšoko į Etną, idant žmonių akys jo nebematytų, – taip jis norėjo sukelti įspūdį, kad iš tikrųjų ne mirė, o tiesiog buvo perkeltas pas dievus. Ko gero, šiai legendai atsirasti padėjo viena poema, kurioje labai daug puikybės pilnų posmų, imant juos atskirai. Empedoklis rašo[328]:

Draugai jūs mano, gyvenantys virš Akraganto,
Geriems darbams atsidėję! Aš sveikinu jus!
Aš jau nesu žmogus mirtingasis, tapau jau
Dievu nemirtingu ir vaikštau pagarbos nusipelnęs,
Diademomis vainikuotas ir žaliuojančiais vainikais.
Tereikia man pasirodyti klestinčiuos miestuos,
Kai veržias pagerbti mane ir vyrai, ir moters.
Šimtais eina jie paskui mane, kad paklaustų,
Koks kelias tiesiausiai palaimon mus veda;
Vieni išmintingų ištroškę jie žodžių,
Kiti – teiraudamies vaistų nuo ligų įvairiausių.
Ar verta didžiuotis man tuo? Ar didelis
Nuopelnas, kad už mirtinguosius esi pranašesnis?

Tačiau šita savigyra turi ir bendresnį kontekstą: aš esu aukštinamas, bet kokią tai turi vertę? Empedoklio lūpomis kalba persisotinimas žmonių rodoma pagarba.

Tarp Empedoklio mokytojų buvo pitagorininkų, su kuriais jis bendravo. Todėl kai kada jis, kaip ir Parmenidas bei Zenonas, priskiriamas prie pitagorininkų, tačiau tai nelabai pagrįsta. Abejotina, ar jis priklausė pitagorininkų sąjungai; jo filosofija neturi jokių šios mokyklos požymių. Be to, jis dar laikomas Zenono bendramoksliu[329].

Iš jo *filosofijos* mus pasiekė kai kurios pabiros fizikinės mintys, taip pat dorovinio pobūdžio sentencijos; atrodo, kad jo mintis gan giliai buvo įsismelkusi į realybę ir nemenkai pažinusi gamtą. Tačiau jo filosofijoje nematyti tokios speku-

liatyvios gelmės kaip Herakleito filosofijoje; veikiau joje susiduriame su sąvoka, grimztančia į realią žiūrą, – tai gamtos filosofijos kūrimas arba gamtos apmąstymas. O jeigu kalbėsime apie sąvoką, kuri šią filosofiją valdo ir esmiškai joje pradeda reikštis, tai ji apibrėžiama kaip susimaišymas, kaip sintezė. Kaip susimaišymas ji pirmiausia reiškia, kad atsiveria priešybių vienybė. Priešybių vienybė (ši sąvoka pasirodo Herakleito filosofijoje), nurimusi, vaizduotei stojasi kaip susimaišymas, kol mintis dar nepagauna jos visuotinybės. Empedoklis yra pradininkas įprasto vaizdinio, kuris išliko iki dabar; pasak šio vaizdinio, esama keturių fizikinių elementų – ugnies, oro, vandens, žemės, – kurie yra pagrindinės esmės. Žinoma, chemikai nebekalba apie keturis elementus, nes, jų nuomone, elementas yra tai, kas chemijos požiūriu yra vientisa,

Norėčiau trumpai aptarti jo mintis; jo filosofija nėra itin svarbi. Įvairius paskirus liudijimus mes išdėstysime kaip rišlią visumą.

Empedoklio bendrąją mintį Aristotelis[330] glaustai apibūdina sakydamas, kad jis prie trijų elementų – ugnies, oro ir vandens, kuris nors vienas iš jų anksčiau buvo laikomas pradu – „pridėjęs žemę kaip ketvirtąjį elementą" ir teigęs: „Šitie elementai visada išlieka ir neatsiranda, o tik didesniu ar mažesniu kiekiu jungiasi į viena ir išsiskiria iš viena". Anglis, metalai ir t. t. nėra savaime ir sau esanti esamybė, kuri išlieka ir netampa, todėl juose negalima įžvelgti to, kas metafiziška. Tačiau Empedoklio filosofijoje mes susiduriame kaip tik su tokiu dalyku: kiekvienas daiktas atsiranda tam tikru būdu susijungus keturiems elementams. Šiuos keturis elementus mes paprastai vaizduojamės ne kaip tuos juslinius daiktus, kurie traktuojami kaip visuotiniai elementai; juk juslumo požiūriu yra ir kitų juslinių daiktų. Pavyzdžiui, visa, kas organiška, yra kitokios rūšies daiktai; be to, žemės kaip vienio, kaip paprastos grynos žemės, nėra, yra tik žemė su įvairiopomis apibrėžtimis. Tačiau Empedoklis kalba

apie keturis elementus, o tai reiškia, kad juslinis vaizdinys jau pakeltas iki minties.

Kalbėdamas apie abstrakčią šių elementų savitarpio santykio sąvoką, Aristotelis[331] toliau sako, kad Empedoklis (kaip ir Herakleitas), be to, „pirmasis" kalba kaip apie pradus ne tik apie keturis elementus, bet ir apie „santarvę bei vaidą". Tai jau matėme Herakleito filosofijoje, tačiau akivaizdu, kad pastarieji yra kito pobūdžio pradai, nes jie yra tai, kas visuotina. Empedoklio filosofijoje esama keturių gamtos elementų kaip realiųjų pradų ir santarvės bei vaido kaip idealiųjų pradų; taigi iš viso joje esama šešių pradų. Aš pateiksiu pastabas, kurias šiuo atžvilgiu išsako Aristotelis.

α. „Jeigu seksime Empedokliu ir jo žodžius suprasime pagal prasmę, o ne pagal tai, ką jis vingrauja, tai turėsime pripažinti, kad santarvė yra gėrio pradas, o vaidas – blogio pradas. Taigi daugmaž galima sakyti, kad Empedoklis teigia, ir teigia pirmasis, kad blogis ir gėris yra absoliutūs pradai, nes gėris yra pradas visko kas gera, o blogis – visko kas bloga." Aristotelis čia atidengia visuotinybės pėdsakus. Šiuo atveju jam rūpi, kaip ir turi būti, prado, kuris yra savaime ir sau, sąvoka. Tačiau tai tik sąvoka arba mintis, kuri netarpiškai savyje pačioje egzistuoja sau (kas yra savaime, tas yra ne sau, o kitam, taip kaip būties ir nebūties formų vienybės atveju); tokio prado mes dar nematėme, ir pirmą kartą su juo susiduriame Anaksagoro filosofijoje. Aristotelis gėrio prado jau pasigedo Herakleito filosofijoje, todėl jo noriai ieškojo Empedoklio filosofijoje. Gėriu laikytina tai, kas yra tikslas savaime ir sau, kas tiesiogiai remiasi savimi. Jau daug kartų buvo pastebėta, kad Aristotelis senųjų filosofijoje pasigedo judėjimo prado; jis sakė, kad kitimo negalima suvokti remiantis būtimi. Šitą pradą mes randame herakleitiškajame tapsmo judėjime. Tačiau dar gilesniu pradu Aristotelis laiko „dėl ko", tikslą; gėris yra tai, kas yra pats dėl savęs. Tikslas yra sąvoka, kuri pagrindžia pati save sau, kuri pati save apibrėžia; taigi tikslas yra tai, kas tikra, kas yra sau ir ko dėka

yra visa kita. Jeigu mes tikslą (gėrį) apibūdiname kaip tai, kas tikra, tai jam dar priklauso veiklos, savęs įvykdymo, savitikslio, sąvokos, kuri yra savaime ir sau, apibrėžtis; taigi tikslas apibrėžia save sau ir kartu yra veikla, gimdanti pati save; todėl tikslas yra idėja, sąvoka, kuri save objektyvuoja ir savo objektyvume yra tapati sau. Aristotelis Herakleito filosofijoje pasigenda tikslo prado, pasigenda to, kas išlieka lygu sau pačiam, kas pats save išlaiko. Jis taip stipriai polemizuoja su Herakleitu todėl, kad šio filosofijoje esama tik kitimo, o nėra grįžimo į save, nėra tikslo. Jis tikisi tai surasti čia, bet kartu sako, kad Empedoklis tik vingrauja.

β. Du visuotiniai pradai – susivienijimas ir išsiskyrimas – yra labai svarbios mąstymo apibrėžtys. Bet Aristotelis, toliau kalbėdamas apie tikslesnį šių pradų santykį ir jų apibrėžimą, prikiša Empedokliui, kad jis šiais pradais – santarve ir vaidu – „nei nuosekliai naudojasi, nei pats tvirtai laikosi jų apibrėžtumo (ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον), nes pas jį santarvė dažnai išskiria, o vaidas sujungia. Juk kai visata dėl vaido išsiskaido į elementus, tai dėl to ugnis susijungia į viena, lygiai taip pat ir kiekvienas kitas elementas". Taigi išsiskaidymas neišvengiamai yra susivienijimas. Tai, kas išskirta ir nusistoja vienoje pusėje, savyje yra tai, kas suvienyta – to, kas išskirta, savarankiškumas. Išsiskyrimas elementų, kurie visatoje yra surišti, yra kiekvieno elemento dalių tarpusavio susivienijimas. „Bet kai visi elementai dėl santarvės vėl susijungia į viena, tai kiekvieno elemento dalys neišvengiamai vėl išsiskirsto". Juk elementų yra daug, keturi, todėl jie jungiasi įvairiais santykiais; pats susivienijimas (Ineinswerden) yra įvairovė, atskirtybė; taigi telkimasis kartu yra skyrimasis. Tas pat nutinka apskritai su bet kuriuo apibrėžtumu, – jie turi būti priešybė pati savyje ir kaip tokia turi reikštis. Tai gili įžvalga, kad apskritai nėra vienijimosi be skyrimosi ir skyrimosi be vienijimosi; tapatumas ir netapatumas yra tokios mąstymo apibrėžtys, bet jos negali būti atskirtos viena nuo kitos. Tokį priekaištą išsako Aristotelis, ir

šis priekaištas plaukia iš pačios daiktų prigimties. Aristotelio žodžiais: „Empedoklis buvo pirmasis" (Empedoklis buvo jaunesnis už Herakleitą), „kuris nurodė tokius pradus, kadangi jis pripažino, kad judėjimo pradas yra ne víena, o skirtinga ir priešinga".

γ. Jau sakėme, kad realūs momentai yra minėtieji keturi elementai. Tačiau Aristotelis tęsia: „Jis traktuoja juos ne kaip keturis", kurie yra indiferentiški vienas kito atžvilgiu ir nesantykiuoja vienas su kitu, „o kaip du tarpusavyje priešingus: vienoje pusėje yra ugnis, o kitoje – tam tikra prigimtis (ὡς μίᾳ φύσει) – žemė, oras ir vanduo". Įdomiausias dalykas šiuo atveju būtų jų santykio apibrėžimas.

δ. Jeigu kalbėsime apie dviejų idealiųjų momentų – santarvės ir vaido – santykį su keturiais realiaisiais elementais (t.y. kaip realizuojasi idealieji), tai apie tuos dalykus Empedoklis, anot Aristotelio, vingrauja. Jis juos ne tinkamai išskiria, o derina[332], ir tai yra neprotingas santykis; todėl jo eilėse, kurias mums išsaugojo Aristotelis ir Sekstas[333], kalbama apie šešis elementus (antai Sekstas[334] dažnai mini šešis Empedoklio elementus):

Žemę mes matom žeme, o vandenį vandeniu,
Orą regim dievišku oru, ugnį – ugnim amžina,
Meilė mums – meilė, o vaidas – vaidas piktasis.

Taigi mes matome, kad šie pradai dažnai vardijami šalia vienas kito kaip lygiaverčiai; tačiau savaime suprantama, kad Empedoklis ir skyrė abu – realųjį bei idealųjį – pradų pobūdžius, o mintį apibūdino kaip jų santykį.

Dalyvaudami juose mes šiuos pradus pasisaviname. Tuo pagrįstas vaizdinys, kad dvasia, pati siela yra vienybė, ta pati elementų visybė[335] – ji pagal žemės pradą santykiuoja su žeme, pagal vandens pradą – su vandeniu, pagal meilės pradą – su meile ir t. t.[336] Kai mes matome ugnį, tai ji yra ta ugnis mumyse, kuri santykiuoja su objektyviąja ugnimi ir t.t.

12*

Apie šitų realiųjų momentų santykį mes jau sakėme, kad Empedoklis ugnį deda vienoje pusėje, o tris kitus pradus kaip ugnies priešybę deda kitoje. Taip pat jis pamini šių elementų procesą, bet toliau jo neišskleidžia. Tačiau svarbiausia čia yra tai, kad jis jų vienybę įsivaizduoja kaip susimaišymą. Šitame sintetiniame junginyje, kuris yra paviršutiniškas, kuriam trūksta santykio sąvokos, kuris iš dalies yra susietumo būtis, iš dalies – nesusietumo, – šitame junginyje būtinai atsiranda prieštara, nes vieną kartą teigiama elementų vienybė, o kitą kartą – jų išsiskaidymas; taigi tai nėra visuotinė vienybė, kurios momentai jie yra ir kurioje jie patys būtų netarpiškai vieningi savo skirtybėje ir netarpiškai skirtingi savo vienybėje; priešingai, abu momentai – vienybė ir skirtingumas – čia atskirti vienas nuo kito[337]. Susivienijimas ir išsiskaidymas čia yra visiškai neapibrėžti santykiai.

Aristotelis čia nurodo du dalykus. α. „Niekas nėra vienos prigimties, o yra tik mišinys ir susimaišiusių pradų išsiskaidymas. Tik žmonės juos vadina prigimtimi"[338]. Tačiau to, iš ko kas nors kyla kaip iš savo elementų arba dalių, mes dar nevadiname prigimtimi, o prigimtimi vadiname tik apibrėžtą jų vienybę; pavyzdžiui, tam tikro gyvūno prigimtis yra liekamasis jo esminis apibrėžtumas, jo rūšis, jo visuotinumas; ir būtent tai yra paprastumas. Tačiau prigimtį šia prasme Empedoklis panaikina, nes, pasak jo, kiekvienas daiktas yra paprastų elementų mišinys, taigi jis pats nėra visuotina, paprasta, savaime tikra, kaip kad mes tai suprantame, kai ką nors vadiname prigimtimi[339]. Aristotelis vadina prigimtimi tai, kas pats juda pagal savo savitikslį; tiesa, toks vaizdinys vėlesniais laikais gerokai sunyko.

β. Taigi kadangi patys elementai yra tiesiog savaime esantys, tai neįmanoma teigti, kad egzistuoja jų procesas; juk procese jie būtų ir tik išnykstantys momentai, o ne esantys savaime. O kaip esantys savaime jie būtų nekintami arba, kitaip sakant, jie negalėtų konstituotis į tam tikrą vienį,

nes vienyje būtų įveiktas jų apibrėžtas buvimas (arba jų būtis savaime). Tačiau šitą vienį Empedoklis kaip tik teigia. Jis sako, kad daiktai *susideda* iš šitų elementų, o taip *kartu* postuluojama jų vienybė. Aristotelis[340] pagrįstai sako, kad „Empedoklis prieštarauja ir pats sau, ir pačiam reiškiniui. Juk vieną kartą jis teigia, kad nė vienas elementas neatsiranda iš kito, o visa kita atsiranda iš elementų, o kitą kartą sako, kad jie tampa viena visuma" santarvės dėka, o po to išsisklaido „vėl iš šito vienio" dėl vaido. „Taigi apibrėžtų skirtybių ir savybių dėka viena tampa vandeniu, kita – ugnimi ir t. t. Jeigu dabar pašalintume apibrėžtas skirtybes (o jas galima pašalinti, nes jos yra atsiradusios", jos nėra savaime), „tai akivaizdu, kad vanduo atsiranda iš žemės ir atvirkščiai". Juk tai, iš ko yra elementai, savo vienybės požiūriu taip pat yra, pavyzdžiui, vanduo; ir žemė, kuri iš to kyla, atsiranda iš vandens. Kadangi vienis nėra vienas, o yra vanduo + žemė + oras + ugnis, tai jo turi nebūti, o turi būti vienas. O kadangi elementai pereina į vienį, tai jų apibrėžtumas, kurio dėka vanduo yra vanduo, nėra apibrėžtumas savaime; tačiau tai prieštarauja tai aplinkybei, kad jie yra absoliutūs elementai arba kad jie yra elementai savaime. Jie nėra elementai savaime, nes yra virstantys kita; „taigi neaišku (ἄδηλον), ar esme Empedoklis laiko vienį, ar daugį". Tikrovės daiktus jis traktuoja kaip elementų mišinį, tačiau, prieštaraudamas elementų pradiškumui, jis mano, kad visa kyla iš vienio per santarvę ir vaidą. Tokia apskritai yra sintetinančios vaizduotės prigimtis, taip atrodo paprasta minties stoka: dabar fiksuojama vienovė, paskui – daugis, tačiau neįstengiama sujungti abiejų minčių – vienis įveikiamas, be to, jis ir ne vienis.

Tokie yra pagrindiniai Empedoklio filosofijos momentai. Jis veikiau poetiškas negu grynai filosofiškas; jo filosofija nelabai įdomi. Empedoklio sintezė šliejasi prie Herakleito kaip santykio papildymas. Herakleito spekuliatyvioji idėja ir realybėje apskritai yra procesas, tačiau atskiri momen-

tai realybėje nėra sąvokos vienas kito atžvilgiu. Empedoklio sintezės sąvoka galioja iki šiol.

2. Leukipas

Įdomesni yra Leukipas ir Demokritas; jie toliau plėtojo Elėjos mokyklą. Šie du filosofai atstovauja tai pačiai filosofinei sistemai; filosofinės minties požiūriu juos galima sujungti ir nagrinėti kartu. Leukipas yra vyresnis. Demokritas buvo Leukipo mokinys ir draugas[341]; jis išbaigė tai, ką anas pradėjo; tačiau kas iš tikrųjų jam priklauso, sunku atskirti ir istoriškai įrodyti.

Empedoklio filosofijoje pasirodo pradų apibrėžtumas ir jų perskyra. Tai, kad šioje filosofijoje įsisąmoninamas skirtumas, yra esminis momentas; tačiau pradams joje būdinga iš dalies fizinė, iš dalies idealioji būtis, bet šita forma dar nėra minties forma. Priešingai, Leukipo ir Demokrito filosofijoje matome idealesnius pradus – atomą ir nieką, taip pat gilesnį minties apibrėžties įsiskverbimą į objektiškumą; tai yra kūnų metafizikos pradžia arba, kitaip sakant, grynosios sąvokos joje įgyja kūniškumo reikšmę, o tai suteikia minčiai objektinę formą. Tačiau apskritai šitas mokymas nėra nuosekliai suformuotas ir negali mūsų patenkinti.

Apie Leukipo *gyvenimą*[342] neturime jokių žinių, net nežinome, iš kokio jis krašto. Vieni jį laiko elėjiečiu, kiti – abderiečiu (nes jis gyveno kartu su Demokritu; Abdera yra Trakijoje, jos archipelage) arba meliečiu (Melas yra sala netoli Peloponeso krantų), arba net, pasak Simplikijaus[343], miletiečiu. Tačiau gerai žinoma jį buvus Zenono klausytoju ir draugu; atrodo, jis buvo beveik vienmetis ir su juo, ir su Herakleitu.

Leukipas yra pradininkas liūdnai pagarsėjusios *atomistinės* sistemos, kuri, atgaivinta naujaisiais laikais, buvo pripa-

žinta protu pagrįsto gamtos tyrinėjimo pagrindu. Jei šitą sistemą nagrinėsime pačią savaime, tai pamatysime, kad ji skurdi ir ne itin įdomi. Tačiau neabejotinai dideliu Leukipo nuopelnu laikytina tai, kad jis, pasak mūsų tradicinės fizikos formuluočių, atskyrė bendrąsias ir juslines kūnų savybes. Bendroji savybė yra spekuliatyvi: Leukipas kūniškumą iš tikrųjų visuotiniu būdu apibrėžė sąvoka arba kūno esme; Leukipas būties apibrėžtumą suprato ne paviršutiniškai, o spekuliatyviai. Kai sakoma, kad kūnui būdinga ši bendroji savybė, pavyzdžiui, forma, nepermatomumas, sunkis, tai įsivaizduojama, kad neapibrėžtas kūno vaizdinys yra esmė ir kad jo esmė yra kažkas kita, ne šios savybės. Tačiau spekuliatyvumo požiūriu esmė yra kaip tik šitos bendrosios apibrėžtys arba, kitaip sakant, jos yra abstraktus esmės turinys ir realumas. Kūno kaip tokio esmė apibrėžiama viso labo grynuoju atskirumu – tai esmės apibrėžtis. Bet jis yra priešybių vienybė, ir vienybė kaip šitų predikatų vienybė yra jo esmė; priešybės, bendrosios sąvokos yra esmė, arba jos yra savaime esančios.

Prisiminkime, kad eléjiečių filosofijoje mes matėme būtį ir nebūtį kaip priešpriešą: tik būtis yra, nebūties nėra; nebūties pusėje dedama apskritai visa, kas negatyvu, – judėjimas, kitimas, mąstymas ir t. t. – taigi tokios apibrėžtys, kurios įveikiamos, nes yra tik būtis. Būtis joje dar nėra į save sugrįžtanti ir sugrįžusi vienybė, kaip kad Herakleito judėjimas ir visuotinybė. Vertinant šiuo požiūriu – kad netarpiškam jusliniam suvokimui priskiriama skirtumas, kitimas, judėjimas ir t. t., galima sakyti, jog teiginys, kad yra tik būtis, prieštarauja ir akivaizdumui, ir minčiai. Juk tas niekas, kurį eléjiečiai įveikia, *yra*; taigi jie kalba apie šiuos du momentus, ir abu yra indiferentiški. Arba, pasak Herakleito idėjos, būtis ir nebūtis yra tas pat. Jeigu mes iš šios vienybės vėl išskiriame jos reikšmę, tai aiškėja, kad būtis yra, bet nebūtis, kadangi ji yra tas pat kas ir būtis, irgi yra; kitaip sakant, būtis yra ir būties, ir nebūties predikatas. Ta-

tai ir sako Leukipas: tai, kas slypėjo elėjiečių tiesoje, Leukipas įvardija kaip esama.

Tačiau būtis ir nebūtis, nusakytos objektiškumo apibrėžtimi, arba taip, kaip jas pamato juslinė žiūra, pasirodo kaip pilnumos ir tuštumos (τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν) priešpriešа. Tuštuma yra niekas, kuris teigiamas kaip esantis, o jos priešybė pilnuma – būtis, kuri teigiama kaip apskritai objektas (realybė). Jos yra pagrindinės esmės ir yra visko kūrėjos[344] – būtis kitam ir refleksija savyje, apibrėžtos tik jusliškai, o ne savaime, nes pilnuma, kaip ir tuštuma, yra lygi sau pačiai.

Pilnuma yra neapibrėžta, jos pradas yra atomas. Absoliutumas yra atomas ir tuštuma (τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν); tai svarbi, nors ir nepakankama apibrėžtis. Taigi principas šiuo požiūriu yra tas, kad atomas ir tuštuma yra tikri, savaime ir sau esantys. Ne tik, pasak mūsų, atomai, ne tik šis vienis, kurį mes, pavyzdžiui, įsivaizduojame sklandant ore, – būtina yra ir tai, kas yra tarp atomų, niekas, ir tai jie apibrėžė kaip negatyvumą, kaip tuštumą. Taigi mes pirmą kartą pamatome atomistinę sistemą.

Dabar turime tiksliau apibūdinti paties šio principo, šio prado apibrėžtis ir reikšmes.

1. Pirmoji apibrėžtis yra *vienis, būtis sau*; su šia apibrėžtimi mes dar nebuvome susidūrę. Parmenidas iškėlė būtį, abstrakčią visuotinybę, Herakleitas – procesą, o vienis, būtis sau priklauso Leukipui. Parmenidas sako, kad nieko visai nėra, pasak Herakleito, būtis ir nebūtis yra apimti proceso, o Leukipas kalba ir apie pozityvumą kaip sau esantį vienį, ir apie negatyvumą kaip tuštumą.

Būtis sau yra esminė, būtina minties apibrėžtis. Atomistinis principas neišnyko, minėtos apibrėžties prasme jis visada turi būti. Vienis yra dabar ir visados, jis kaip esminis, tačiau ne paskutinis momentas turi būti kiekvienoje loginėje filosofijoje[345]. Taigi dabar konkretesnė vienio, vienybės, būties apibrėžtis yra ta, kad vienis yra būtis sau, ir tai yra paprastas būties santykis su savimi pačia kaip būtimi. Tačiau

svarbu tai, kad būtis sau apibrėžta ir giliau – ji yra toks santykis su savimi, kuriame glūdi kitabūčio neigimas. Kai aš sakau, kad esu sau, tai reiškia, kad aš ne tik esu, bet ir neigiu savyje visa kita, atsiriboju nuo to kita, nes man tai yra išoriška. Tai yra neigimas kitabūčio, kuris yra neigimas mano atžvilgiu; taigi būtis sau yra neigimo neigimas, ir tai yra, mano žodžiais, absoliutus negatyvumas. Aš esu sau, taigi aš neigiu kitabūtį, negatyvumą, todėl šitas neigimo neigimas yra teigimas. Taigi šitas santykis su savimi būtyje sau yra teigiamas, jis yra būtis, kuri kartu yra rezultatas ir kurią įtarpina tai, kas kita, to kita neigimas; taigi įtarpinimas čia išlieka, bet jis drauge įveikiamas.

Būtis sau yra didis pradas. Tapsmas yra tik būties virtimas nieku ir nieko – būtimi, toks virtimas, kai neigiami abu momentai; tačiau tai, kad teigiama, jog jie abu yra, kiekvienas savyje, – tai ir yra būties sau pradas, kuris Leukipo mokyme įsisąmoninamas kaip absoliučioji apibrėžtis. Tai yra apibrėžtis, einanti po būties, tapsmo apibrėžčių. Nors loginėje idėjoje prieš būtį sau dar eina esatis[346], bet ji kaip tai, kas reiškiasi, regimybė, priklauso reiškinių sferai, todėl negali tapti filosofijos pradu. Filosofijos raida istorijoje turi atitikti loginės filosofijos raidą; tačiau pastarojoje būna ir tokių tarpsnių, kurie istorijos eigoje peršokami. Jeigu pradu laikytume, pavyzdžiui, esatį, tai tas pradas būtų tai, kas glūdi mūsų sąmonėje: daiktai, jie reliatyvūs, jie yra priešais mus, jie baigtiniai ir susiję tam tikrais ryšiais – tačiau tai yra mūsų neturinčios minties sąmonės kategorija.

Taigi minėtą pradą mes dabar matome Leukipo filosofijoje, ir tai yra svarbiausia. Leukipui vienis dar tebėra abstraktus vienis. Tiesa, pradas dar labai abstraktus, ir nors jis siekia save padaryti konkretų, tačiau vis vien yra labai nepakankamas. Esminė apibrėžtis yra vienis kaip vienybės, būties priešprieša; kita forma vienis yra atskirumas (atomas yra tai, kas individualu, nedaloma, jis yra subjektyvumo api-

brėžtis); tai yra visuotinumo ir individualumo, subjektyvumo priešprieša. Tatai yra svarbios apibrėžtys, nes su jomis susiduriame visuose daiktuose; mes tik tada sužinome, kas yra šitos skurdžios apibrėžtys, kai susidūrę su konkretybe pamatome, kad jos yra pagrindinis dalykas. Pavyzdžiui, laisvės, teisės, įstatymo ir valios sferoje turime reikalą su minėtąja visuotinumo ir atskirumo priešprieša. Dvasia irgi yra atomas, vienis, tačiau, kaip vieniui savyje, jai būdinga begalinė pilnuma.

Leukipo ir Demokrito filosofijoje šitas apibrėžtumas (vėliau jį matome Epikūro mokyme) dar yra fizikinis; bet jo esama ir dvasios sferoje. Valios srityje gali būti iškeltas požiūris, kad valstybėje atskira valia, kaip atomas, yra absoliutumas. Tokios yra naujausios valstybės teorijos, kurios ir praktiškai įrodė savo galią. Valstybė turi remtis arba bendrąja valia (apie ją sakoma, kad tai yra savaime ir sau esanti valia), arba individų valia; pastaroji yra atomistinė, taigi Rousseau *Contrat social*. Visa tai plaukia iš mintinės vienio apibrėžties.

Vienio pradas yra visiškai idealus, jis visas priklauso minties sričiai, netgi tada, jei būtų teigiama, kad atomai egzistuoja. Atomas gali būti suprantamas kaip materialus, bet jis yra ne juslinis, o grynai intelektualus; Leukipo atomai nėra molècules – fizikos mažosios dalelės. Leukipo filosofijoje pasirodo vaizdinys, kad „atomai yra nematomi (ἀόρατα)", mes jų negalime matyti „dėl jų kūniškumo mažumo"[347], kaip kad naujaisiais laikais sakoma apie molekules. Tačiau tai tik išsisukinėjimai – vienis yra minties abstrakcija, todėl jo negalima matyti, jo negalima aptikti lęšiais ar matavimo prietaisais (lygiai taip pat juslinių regos arba klausos savybių); tai, kas mums parodoma, visada yra sudėtinė materija. Naujaisiais laikais nuolat bandoma mikroskopu ištirti daiktų vidų, sielą, įsiskverbti į organinį pasaulį siekiant jį pamatyti ir pajusti. Taigi vienio pradas yra visiškai idealus, bet ne ta prasme, kad jis yra tik mintyje, tik galvoje, o ta, kad mintis yra

tikroji daiktų esmė. Taip šitą dalyką suprato ir Leukipas, todėl jo filosofija toli gražu nėra empirinė. Todėl Tennemannas[348] giliai klysta sakydamas, kad: „Leukipo sistema yra eleječių sistemos priešingybė; patyrimo pasaulį jis pripažįsta vieninteliu objektyviai realiu pasauliu, o kūnus – vienintele esmės rūšimi". Tačiau atomas ir tuštuma nėra patyrimo dalykai. Leukipas sako, kad tiesą mes pažįstame ne juslėmis, ir toks požiūris yra ne subjektyvusis idealizmas, o idealizmas aukštesne prasme.

2. Atomas, kuris, išvertus šį žodį iš graikų kalbos, reiškia individą, mūsų vaizduotėje tučtuojau asocijuojasi su konkrečiu pavieniu daiktu. Šitie pradai yra labai svarbūs, nes tai yra žingsnis pirmyn, tačiau vos tik pabandoma, jais remiantis, eiti toliau, kaipmat paaiškėja, kad jie yra nepakankami. Tolesnis vaizdinys apie visa tai, kas konkretu ir tikroviška, yra toks: „Tačiau pilnuma yra ne paprastumas, o begalinis daugeriopumas. Šita begalinė *daugybė* juda *tuštumoje,* nes tuštuma egzistuoja. Jų susivienijimas (susitelkimas) sukelia atsiradimą", t. y. tam tikro egzistuojančio, juslėmis suvokiamo daikto atsiradimą, „iširimas ir išsisklaidymas – išnykimą". Šios dvi kategorijos aprėpia visas kitas. „Veiklumas ir pasyvumas yra tai, kad jie liečiasi, bet liesdamiesi jie netampa vieniu, nes iš to, kas tikrai" – abstrakčiai – „yra vienis, neatsiranda daugis, o iš to, kas tikrai" – abstrakčiai – „yra daugis, neatsiranda vienis". Arba: „Iš tikrųjų jie nėra nei pasyvūs, nei veiklūs", juos visuomet skiria tuštuma. Nes, kaip veiklūs ir pasyvūs, jie tarpusavyje yra susiję, t. y. jie yra vienis draugėje, ir nėra absoliutus daugis, t. y. esamybė savaime ir sau daugyje. Tačiau jų susitelkimas ir išsisklaidymas, aktyvumo ir pasyvumo santykis „yra vien tik tuštuma", taigi jiems grynai negatyvus, svetimas dalykas; jų sąryšis yra kita, negu yra jie patys. Pavyzdžiui, kai aš skaičiuoju vieną, dvi, tris ir t. t. monetas, tai nėra nei šių monetų veikla, nei jų pasyvumas; jos lieka tokios, kokios yra, ir nesueina į kokį nors santykį. Taigi ato-

mai net ir mums matomuose susivienijimuose, kuriuos mes vadiname daiktais, tuštumos yra atskirti vienas nuo kito. Šita tuštuma irgi yra judėjimo pradas, nes atomai juda tuštumoje; ji – tai tarsi atomų prašymas ją užpildyti, ją neigti. Tokie yra atomistų teiginiai[349].

Taigi matome, kad priėjome pačią šių minčių ribą, nes kai mums reikia kalbėti apie santykius, mes jau turime išeiti už šių minčių. α. Pirmiausia – jau minėjome – tai, kas mąstoma, yra būtis ir nebūtis, kurios *įsivaizduojamos* kaip skirtybės viena kitos atžvilgiu (nes savaime jos neturi jokio skirtingumo), kaip pilnuma ir tuštuma – sąmonė jas teigia kaip būtį ir nebūtį. β. Tačiau pilnuma savyje turi ir negatyvumą, ji, kaip sau pačiai esanti, yra kìta, save šalinantis kìta; ji yra vienis ir be galo daug vienių. Tačiau tuštuma yra ne šalinanti, o grynasis tolydumas; vienis ir tolydumas yra priešybės.

γ. Jeigu vienis ir tolydumas fiksuojami šitaip, tai vaizduotei lengviausia tarti, kad esamame tolydume sklando atomai – tai išsisklaidydami, tai susivienydami, todėl jų susivienijimas yra tik tam tikras išorinis ryšys, tam tikra sintezė, kurią apibrėžia ne junginio prigimtis, nes jame jie, iš esmės savaime ir sau esantys, tebėra atskiri, juose pačiuose nėra ryšio, ir tai yra atskirtumas.

Tačiau tai yra visiškai išorinis santykis, nes tai, kas savarankiška, jungiasi su savarankiška ir lieka savarankiška; taigi tai yra mechaniškas susivienijimas. Visa, kas gyva, dvasiška ir t. t., šiuo atveju yra tik sudėta, todėl kitimas, gimimas, kūryba tėra susivienijimas. Taip išryškėja visiškas tokio aiškinimo skurdumas. Tokie vaizdiniai apie atomus buvo vėl atgaivinti, ypač Gassendi pastangomis, naujaisiais amžiais. Tačiau šiuo atveju svarbiausia tai, kad jeigu mes šituos atomus, molekules, mažąsias daleles traktuosime kaip savarankiškus, tai jų susivienijimas bus tik mechaniškas; suvienytieji vienas kito atžvilgiu liks išoriški, ryšys yra tik išoriškas – tai tik atomų santalka.

Nors ir koks nepakankamas būtų šis vaizdinys, mums nevalia jo papildyti tuo, kuo jį iš dalies papildo naujieji laikai, – vaizdiniu, kad kažkada laike buvo chaosas, atomų pilna tuštuma, ir kad paskui atomai taip susijungė ir taip susirikiavo, jog atsirado šitas pasaulis; Leukipo požiūris buvo tas, kad dabar ir visada savaime-esamybė yra tuštuma ir pilnuma. Kaip tik šią patenkinamą sampratą iš šių minčių pasisėmė gamtotyra – kad esamybė yra savo prieštaroje kaip tai, kas mąstoma ir kas mąstoma priešingai, taigi kaip esamybė savaime ir sau. Todėl atomistika apskritai atmeta vaizdinį, kad pasaulis yra sukurtas ir palaikomas svetimos esybės. Gamtotyra pirmą kartą neprivalo ieškoti atomistikoje pagrindo pasaulio buvimui. Juk jeigu įsivaizduojama, kad gamta yra sukurta ir palaikoma tam tikro kìta, tai ji įsivaizduojama ne kaip savaime esanti, o kaip turinti savo sąvoką už savęs; taigi gamta turi jai svetimą pagrindą, kaip tokia ji neturi pagrindo, todėl ji turi būti suprantama tik remiantis kita valia, vadinasi, pati yra atsitiktinė, nes ji yra be būtinybės ir sąvokos. Bet atomistikos vaizdinyje glūdi apskritai gamtos savaime vaizdinys, t. y. joje mintis suranda save pačią, ir sąvokai malonu būtent suprasti gamtą ir teigti ją kaip sąvoką. Abstrakčiose esmėse gamtos pagrindas yra joje pačioje, čia ji yra paprasta, yra gamta sau. Apibrėžta, vieniui priešinga juslinė būtis arba ši būtis kaip priešinga sąmonei turi turėti tam tikrą pagrindą; priežastis yra šita priešingybė, o pagrindas yra šių priešingybių vienybė – jos pačios apibrėžtis. Atomas ir tuštuma yra paprastosios sąvokos. Tačiau atomistikoje nereikėtų ieškoti ir bandyti rasti daugiau negu ši formali jos pusė: joje pateikiami patys bendriausi paprastieji pradai – vienio ir tolydumo priešprieša; mintis suranda save gamtoje; esmė yra tai, kas mąstoma savaime.

Jei vadovausimės tolesniu, turtingesniu požiūriu į gamtą ir reikalausime, kad atomistika paaiškintų ir jį, tai kaipmat teks nusivilti – pamatysime, kad atomistika yra nenuosekli, per menka, kad, ja remiantis, būtų galima eiti toliau.

Tačiau savaime būtina tuoj pat nuvyti tokias mintis. Tolydumo ir netolydumo priešprieša yra pirmoji tokia mintis, tačiau esama kai kurių grynosios minties momentų, kuriuos ji turi paskubėti įveikti. Mat šitie negatyvumai, šitie vieniai nėra savaime ir sau; atomai nesiskiria vienas nuo kito, jie savaime yra vienodi arba jų esmė teigiama kaip grynasis tolydumas, todėl jie veikiau tiesiog sukrinta į vieną krūvą. Tiesa, vaizduotė juos išsklaido, suteikia jiems jusliškai įsivaizduojamą būtį; bet jie yra vienodi, todėl jie yra grynasis tolydumas – tas pat, kas tuštuma.

Tačiau tai, kas egzistuoja, yra konkretu, apibrėžta. Iš kur gi randasi šitas apibrėžtumas, pavyzdžiui, spalva, forma? Tai visiškai išoriškas ir atsitiktinis dalykas. Pasigendame apibrėžto skirtingumo; vienis kaip esantis pats sau praranda bet kokį apibrėžtumą. O jeigu tarsime esant įvairias materijas: elektrinę, magnetinę, šviesos, mechaninį molekulių sukimąsi, – tai α) visiškai išleisime iš akių vienybę ir β) nepasakysime nė vieno protingo žodžio apie vieno reiškinio virtimą kitu, tai bus tik tautologija.

3. Leukipas ir Demokritas norėjo eiti toliau, todėl jie turėjo atsisakyti tokių atomų, tokios jų būties savaime ir sau, nes iškilo ryšio klausimas. Antai būtina paaiškinti tam tikrą augalą. Iš kur atsiranda jo apibrėžtis? Kaip, remiantis tokiais pradais, suprasti skirtingumus? (Pavyzdžiui, politikoje skirtybės kildinamos iš atskiros valios.) Leukipas jaučia poreikį nurodyti *apibrėžtesnį skirtumą* negu šitas paviršutiniškas susivienijimas ir išsisklaidymas; jis mėgina tai padaryti priskirdamas atomams daugiau apibrėžčių. Todėl atomai tampa nevienodi, o jų įvairumas begalinis. „Šitą įvairumą" Leukipas mėgina apibrėžti „trejopai". Pasak Aristotelio[350], „Leukipas ir Demokritas nurodo, kad atomai skiriasi α) pagal formą, kaip A skiriasi nuo N; β) pagal tvarką" (vietą), „kaip AN skiriasi nuo NA; γ) pagal padėtį" (statūs arba gulsti), „kaip Z skiriasi nuo N. Iš to randasi visi skirtumai." Matome, kad ir tai tik išoriniai santykiai ir viena kitai indiferentiškos api-

brėžtys. Forma, tvarka ir padėtis yra neesminiai santykiai, jie neliečia daikto paties savaime prigimties, tad jų vienybę ir ryšį sąlygoja tam tikras kìta, kuris to daikto atžvilgiu yra indiferentiškas, nesusijęs su jo būtimi, nesusijęs su jo sąvoka ir esme. Jau pats savaime toks skirtumas yra nenuoseklus. Atomai yra visiškai paprastas vienis, ir šiuo atveju apie formą, tvarką negali būti nė kalbos; jie tarpusavyje visiškai vienodi, negalimas daiktas, kad jie būtų įvairūs, taigi ir jų padėtis negali būti skirtinga. Šitokios apibrėžtys savaime labai skurdžios. Tatai yra jusliškumo redukavimas į kelias apibrėžtis, bet jusliškumas čia suponuojamas kaip savarankiškas dalykas, kaip materija.

Aristotelis[351] apie Leukipą sako, kad jis norėjo mintį suartinti su reiškiniu ir jusliniu suvokimu, kadangi jis nieką, kaip ir būtį, teigė esantį ir tai kaip būtiną dalyką priskyrė sąvokai; todėl judėjimą, atsiradimą ir išnykimą jis įsivaizdavo kaip savaime esančius; pasak jo, tapsmas, su kuriuo susiduria juslinis stebėjimas, egzistuoja taip pat ir savaime kaip atomų, to, kas paprasta, yra savaime ir sau, išsisklaidymas ir susivienijimas. Tačiau judėjimas iš tikrųjų glūdi ne pačiuose atomuose, o yra jiems svetimas dalykas, nes atomai yra visiškai savarankiški ir jų esmė nėra procesas. Bet kai jis eina toliau ir įsivaizduoja atomą ir kaip *patį savaime* turintį formą, tai jis suartina esmę greičiau su jusline žiūra, o ne su sąvoka. Taip, būtina eiti toliau ir paaiškinti formavimą, tačiau iki jo nuo tolydumo apibrėžties ir diskretumo dar toli.

Leukipas atsisako tolesnio apibrėžčių plėtojimo ir visus kitus skirtumus aiškina remdamasis turimomis. Antai mes matome formos apibrėžtį. Aristotelio žodžiais[352]: „Kai Demokritas ir dauguma kitų senovės filosofų kalba apie juslinius dalykus, jų žodžiai yra labai negudrūs, mat visa, kas juntama, jie nori paversti apčiuopiama, nes jie viską redukuoja į lytėjimą“. Visos juslinės savybės „kildinamos iš formos“, iš įvairių molekulių junginių, kurių dėka kas nors ir pasidaro „skanus“ ar kvapnus. Todėl skiriasi balta ir juoda,

antai, pasak jų, „juoda esą šiurkštu, o balta – glotnu". Toks aiškinimas būdingas ir naujųjų laikų atomistikai. Toks yra proto polinkis, tačiau jo patenkinimo būdas klaidingas; šitoks molekulių sutvarkymas yra nieko nesakanti, neapibrėžta visuotinybė. Šis materialus pradas yra mechaniškas; tokio požiūrio laikėsi prancūzai, kurie rėmėsi Descartes'u. Bet koks konkretumas laikomas tik išoriniu sulipinimu, kuris neturi jokio imanentinio apibrėžtumo; neinama prie tolesnių apibrėžčių, liekama prie mechaninių, o jeigu ir pabandoma, tai jos būna skurdžios, lėkštos ir tuščios. Šios atomistinės filosofijos apibrėžtys – tai esminių ir neesminių (pirminių ir antrinių) savybių perskyra; pirmosios savybės susijusios su tuo, kad materija yra savarankiška ir yra sunki.

Mums paaiškėja, kad Leukipas, remdamasis tokiais atomų ir tuštumos pradais, ryžtasi konstruoti pasaulį, ir tokia konstrukcija negali neatrodyti keista. Kaip Leukipas su šiomis skurdžiomis apibrėžtimis ėjo toliau, ir, laikydamas jas absoliučiosiomis mintimis, neišėjo už jų ribų, o pagal jas įsivaizdavo pasaulio visumą (ir tai tuščias vaizdinys), apie tai Diogenas Laertijas[353] pateikia liudijimą, kuris atrodo gana beprasmiškas, tačiau dalyko prigimtis vargu ar leidžia pasakyti geriau. Ir iš šito liudijimo mes negalime pasisemti nieko kito, tik įsitikinimą, kad atomistinis vaizdinys yra skurdus.

Minėtas liudijimas yra toks: „Per begalybės *diskretumą* į didžiąją tuštumą veržiasi daugybė skirtingos formos atomų" – „atsitrenkdami vienas į kitą (ἀντιτυπία) ir varomi drebinančio, banguojančio pulsavimo (παλμός)"[354]. „Čia susikaupę, jie ima suktis sūkuriu (δίνην) ir, trankydamiesi vienas į kitą bei visaip sukdamiesi, atsiskiria ir telkiasi vienodi prie vienodo. Kadangi, jei būtų pusiausvyroje, jie jokiu būdu negalėtų judėti dėl gausumo, tai lengvesnieji, lyg iššokdami lauk, nusklendžia į patį tuštumos pakraštį, o kiti pasilieka krūvoje ir sumišai juda priešpriešiais ir sudaro pirmąją rutulinę sistemą. Nuo jos atšoka tarsi kokia žievė, kurioje

esama visokiausių kūnų; šie sūkuriuoja judėdami į centrą, ir ši žievė suplonėja, nes nenutrūkstami kūnai, pagauti sūkurio, telkiasi į vieną vietą. Iš to, kas susitelkė viduryje ir laikėsi krūvoje, susidarė žemė. O apvalkalas, kuris yra tarsi žievė, jungiantis prie jos išoriniams kūnams, irgi augo, ir, sūkuriuodamas, traukė paskui save viską, prie ko prisiliesdavo. Kai kurie iš tų kūnų sukibdami sudarė junginį, kuris iš pradžių buvo drėgnas ir dumblinas, po to išdžiūvo, sukosi bendrame sūkuryje; paskui jis įsiliepsnojo, ir taip išbaigiama šviesulių prigimtis. Tolimiausias nuo žemės yra Saulės ratas, artimiausias – Mėnulio, o kiti yra tarp jų."

Tatai yra tuščias pavaizdavimas. Mūsų nedomina šitie nykūs ir painūs vaizdiniai apie sukimąsi ratu ir tai, kas vėliau buvo pavadinta trauka ir stūmiu. Diferencinis judėjimas teigiamas kaip materijos esmė; taigi pradas, kurio dėka atomai juda, yra tuštuma, kuri kaip negatyvus momentas supriešinama su pozityviu. Šitų vaizdinių principas ir raida yra labai svarbūs, bet kai tik juos pradedame taikyti konkretiems dalykams, iškart paaiškėja, kokios skurdžios šios konkrečios tolesnės apibrėžtys.

3. Demokritas

Apie Demokritą yra žinoma, kad jis kilęs iš Abderos, Trakijos miesto prie Egėjo jūros; šis miestas vėlesniais laikais liūdnai išgarsėjo savo nemokšiškais veiksmais. Atrodo, kad Demokritas gimė apie 80-ąją olimpiadą (460 m. pr. Kr.) arba trečiaisiais 77-osios olimpiados metais (470 m. pr. Kr.); kitais duomenimis, jis gimė 71-ąją olimpiadą (494 m. pr. Kr.)[355]. Jis buvo, Diogeno Laertijo teigimu[356], keturiasdešimt metų jaunesnis už Anaksagorą (jeigu jis gimė 80-ąją, o ne 71-ąją olimpiadą), gyveno dar Sokrato laikais ir net buvo jaunesnis už jį. Daug kalbėta apie jo santykius su abderiečiais, ir Diogenas Laertijas apie tai pasakoja daug ne-

linksmų istorijų. Jis yra žinomas, nes nusišalino nuo savo tėvynainių. Demokritas buvo labai turtingas; jo tėvas maitinęs Kserkso armiją žygio į Graikiją metu[357]. Apie jį sakoma, kad jis savo turtus išleido kelionėms į Egiptą ir artimuosius Rytų kraštus, tačiau pastarasis pranešimas mažai įtikimas. Jo turtas vertinamas 100 talantų[358], ir jeigu tai buvo Atikos talantas, lygus apytikriai 1000–1200 talerių, tai jis, šiaip ar taip, buvo pasiturintis. Kad jis buvo Leukipo draugas ir mokinys, apie tai pranešama sutartinai, bet nepranešama, kur jie kartu gyveno. „Kai jis po savo kelionių sugrįžo į tėvynę, gyveno kaip atsiskyrėlis" (abderiečių buvo niekinamas), „kadangi buvo išleidęs visą savo turtą, tačiau brolis jį priėmė pas save, ir jis pelnė didelę savo tėvynainių pagarbą" ne dėl savo filosofijos, o dėl „kelių pranašysčių. Pagal įstatymą tas, kuris iššvaistė savo tėvo turtą", negalėjo būti laidojamas garbingai, t. y. „negalėjo būti laidojamas tėvų kapuose. Kad neprasidėtų šmeižtas ir piktos apkalbos", tarytum jis savo turtą iššvaistęs per pasileidimą, „jis abderiečiams perskaitė savo veikalą Διάκοσμος. Ir šie už tai jam padovanojo 500 talantų, pastatė aikštėje jo statulą, ir kai jis, sulaukęs 100 metų, mirė, iškilmingai jį palaidojo"[359]. Kad tai irgi buvo abderiečių pokštas, nemanė bent jau tie, kurie mums paliko šitą pasakojimą.

Jau buvo minėta, kad Demokritas visiškai perėmė Leukipo sistemą. Jis sakė: „Pagal papratimą (νόμῳ) esama šilumos, pagal papratimą esama šalčio, pagal papratimą esama spalvos, saldumo ir kartumo; o iš teisybės (ἐτεῇ) yra tik nedalijamieji ir tuštuma"[360]. Tiesa, pasakoma, kad jis toliau išplėtojo Leukipo mintį; nors iš to kai kas išliko, tačiau tų pavyzdžių neverta nagrinėti.

„Siela yra rutuliški atomai"[361]. Įsigilinę pamatome, kad jis nagrinėja sąmonės problemą, antai jis aiškina pojūčių kilmę; jis pirmasis priėjo prie vaizdinio, kad nuo daiktų atsiskiria tarytum ploni paviršiai, kurie įsiskverbia į akis, ausis ir t. t.[362] Tačiau kaip – kadangi forma, tvarka ir padėtis (pavidalas ap-

skritai) yra vienintelė savaime-esamybės apibrėžtis – suvokiami tokie dalykai kaip spalva, skirtingos spalvos ir t. t., – apie tai nieko nesakoma. Šiame teiginyje įžvelgiama tik tai, α) kad tikrovė išlaiko savo teises, tuo tarpu kiti kalba tik apie iliuziją, ir β) kad protas stengiasi suvokti reiškinius, tai, ką jis pagauna.

Šiaip ar taip, mes matome, kad Demokritas apibrėžčiau nusakė būties savaime ir būties kitam momentų skirtumą. Juk savaime egzistuoja tik tuštuma ir nedalomieji bei jų abiejų apibrėžtys, o kitam egzistuoja indiferentiška, diferencinė būtis, šiluma ir t. t. Tačiau taip buvo nutiestas kelias blogajam idealizmui, kuris įsivaizduoja, kad įveikia objektiškumą, jei jį susieja su sąmone ir apie jį pasako viso labo tiek: tai *mano* pojūtis, *mano*. Nors tokiu būdu juslinis atskirumas įveikiamas būties forma, tačiau ta pati juslinė daugybė tebelieka; šiuo atveju teigiama juslinė sąvokos neturinti pojūčių įvairovė, kurioje nėra proto, ir ja šis idealizmas daugiau nebesidomi.

F. ANAKSAGORAS[363]

Sulig šiuo filosofu suspįsta šviesa (tiesa, dar nedrąsiai), nes samprotis pripažįstamas pradu. Jau Aristotelis[364] sako apie Anaksagorą: „Tačiau tas, kuris pasakė, kad ir gyvosiose būtybėse, ir gamtoje protas yra pasaulio ir visos jo tvarkos priežastis, tas pasirodė kaip blaivuolis tarp tų, kurie pirma kalbėjo neapgalvotai (εἰκῇ)". Filosofai iki Anaksagoro, pasak Aristotelio[365], „panašūs į tuos imtynininkus, kuriuos mes vadiname neapmokytais. Juk ir jie, sukaliodamiesi į visas puses, kai kada suduoda gerų smūgių, bet jiems trūksta kovos meno; tad atrodo, kad ir šitie filosofai neturi supratimo apie tai, ką jie kalba". Anaksagoras pirmasis turėjo šitą supratimą, nes jis sako, kad mintis yra savaime ir sau esanti visuotinybė, kad grynoji mintis yra tie-

sa. Anaksagoras atrodo kaip blaivus tarp girtų, tačiau ir jis dažnai prašauna pro šalį.

Iki šiol matėme, kad pradu buvo laikoma būtis, tapsmas, vienis; tatai yra visuotinės mintys, o ne tai, kas jusliška, ne fantazijos vaizdiniai. Tačiau tų minčių turinys, jo dalys paimtos iš juslumo srities, tai yra mintys, turinčios kokią nors apibrėžtį. O Anaksagoras dabar sako, kad visuotinybė – tai ne dievai, jusliniai pradai, elementai, ne mintys, kurios yra esmiškos būdamos apibrėžtos (tai refleksijos apibrėžtys), o pati mintis, mintis savaime ir sau, vìsa savimi aprėpianti visuotinybė be prieštaros, ir tai yra substancija. Šios minties neturime įsivaizduoti kaip subjektyvios minties; kalbėdami apie mąstymą, turime galvoje mūsų mąstymą, tą, kuris yra sąmonėje. Tačiau čia kalbama apie visiškai objektyvią mintį, apie visuotinybę, apie veiklųjį samprotį; mes pasakytume – pasaulyje, taip pat gamtoje, yra samprotis, protas; arba antai, kalbėdami apie rūšis gamtoje, sakome, kad jos yra visuotinybė. Šuo yra tam tikras gyvūnas, ir tai yra jo rūšis, jo substancialybė, jis pats yra šita rūšis. Šitas dėsnis, šitas samprotis, šitas protas patys yra imanentiški gamtai, yra gamtos esmė; gamta nėra formuojama iš šalies, taip kaip žmonės kad daro kokią nors kėdę. Stalas irgi yra protingai padarytas, tačiau šitos medienos atžvilgiu samprotis yra išoriškas. Tačiau šita išorinė forma, kuri turi būti samprotis, iškart ateina mums į galvą kalbant apie samprotį. Bet šiuo atveju turimas galvoje toks samprotis, tokia visuotinybė, kuri yra imanentinė paties objekto prigimtis. Tai ir yra pradas. Iki šiol mes turėjome mintis, o dabar mintis egzistuoja pati, ji virsta pradu.

Noῦς nėra šalia pasaulio esanti mąstanti esmė, kuri jį tvarko; toks supratimas visiškai iškreiptų Anaksagoro mintį ir sunaikintų jos filosofinę prasmę. Juk kalbėti apie tam tikrą individualumą, atskirybę, kuri yra šalia pasaulio, reikštų nupulti į vaizdinį ir jo dualizmą; tam tikra mąstanti vadinamoji *esmė* jau nebėra mintis, o yra tam tikras subjektas. Kas yra

tikrai visuotina, tas nėra abstraktu, kaip tik visuotinybei (gėriui, grožiui, tikslui) būdinga tai, kad savyje ir iš savęs ji, o ne išorinis tikslas, apibrėžia ypatingybę savaime ir sau.

Prieš pradėdami nagrinėti jo filosofiją, turime apžvelgti jo *gyvenimą*. Matome, kad sulig Anaksagoru filosofija persikelia į tikrąją Graikiją, kurioje iki tol jos dar nebuvo; filosofija atkeliavo į Atėnus. Ligi tol filosofijos buveinė buvo Mažoji Azija arba Italija. Anaksagoras, nors ir kilęs iš Mažosios Azijos, gyveno daugiausia Atėnuose, kurie, kaip graikų galybės būstinė, pasidarė ir jų menų bei mokslo centru.

Anaksagoras gyveno didingu laiku tarp Persų karų ir Periklio epochos. Jo gyvenimas prabėgo pačiu gražiausiu atėniškuoju graikų gyvenimo tarpsniu, bet susidūrė ir su gražiojo Atėnų gyvenimo žlugimu ar bent jau perėjimu į nuosmukį, į šio gyvenimo žūtį. Maratono mūšis įvyko 72-ąją olimpiadą, Salamino mūšis – 75-ąją olimpiadą; 81-ąją olimpiadą (456 m. pr. Kr.) Anaksagoras atvyko į Atėnus.

Anaksagoras, kuris gimė 70-ąją olimpiadą (500 m. pr. Kr.), yra jaunesnis už Demokritą ir vyresnis už Empedoklį, tačiau buvo ir šių dviejų, ir Parmenido amžininkas; jis yra tokio pat amžiaus kaip Zenonas. Jo gimtinė yra Klazomenų miestas Lidijoje, netoli Kolofono ir Efeso, sąsmaukoje, jungiančioje didįjį pusiasalį su žemynu[366].

Anaksagoras užbaigia šitą periodą, po jo prasideda naujas. Remiantis pamėgtu principų genealoginiu perdavimu mokytojo mokiniui, jis, kilęs iš Jonijos, dažnai apibūdinamas kaip jonėnų mokyklos tęsėjas, kaip jonėnų filosofas; jo mokytojas buvo Hermotimas iš Klazomenų[367]. Dėl tokių sumetimų jis buvo padarytas ir Anaksimeno mokiniu, nors šis buvo gimęs 55–58 ol., taigi prieš penkiolika olimpiadų (t. y. 60 metų).

Jo gyvenimą trumpai galima apibūdinti kaip mokslų studijas, nes viešajame gyvenime jis nedalyvavo; jis daug keliavo ir galų gale po kokių trisdešimties metų, o greičiausiai būdamas keturiasdešimt penkerių, atvyko į Atėnus[368]. Jis at-

vyko pačiu palankiausiu laiku – miestas klestėjo; Periklis vadovavo valstybei ir iškėlė ją į žėrinčias aukštumas; tai buvo auksinė Atėnų gyvenimo akimirka. Periklis surado Anaksagorą ir labai artimai su juo bendravo[369]. Atėnai tada pasiekė savo puikiosios didybės kulminaciją; ypač įdomi tuo metu buvo atsiradusi įtampa tarp Atėnų ir Spartos. Atėniečiai ir spartiečiai buvo dvi graikų tautos, kurios varžėsi tarpusavyje dėl pirmumo Graikijoje. Pagal pačius šių garsiųjų valstybių principus Atėnus galima laikyti Spartos priešingybe. Spartiečiai neturėjo jokio meno ir mokslo. O Atėnuose klestėjo mokslai ir dailieji menai, ir už tai atėniečiai turėjo būti dėkingi savo valstybinės santvarkos ir visos savo dvasios ypatumams.

Tačiau ir Spartos valstybinė santvarka buvo verta didžios pagarbos. Spartiečiai savo griežtą dorietiškąją dvasią išugdė nuoseklia valstybine santvarka; pagrindinis jos bruožas buvo tas, kad individualybė, bet kokios asmeninės savybės buvo pajungtos arba, teisingiau, aukojamos visuotinybei, valstybės tikslui, valstybės gyvenimui, ir visa individo garbės, vertingumo sąmonė kilo tik iš jo veiklos, gyvenimo, darbo valstybės labui sąmonės. Tokia tvirta vienybe pasižyminti tauta, kurioje nebėra individualios valios, buvo neįveikiamas junginys, todėl spartiečiai ėmė pirmauti Graikijoje ir įgijo tokią hegemoniją, kokią matome turėjus argiečius Trojos laikais.

Tai yra didis principas, turintis galioti kiekvienoje tikroje valstybėje, tačiau Spartoje jis nebuvo išplėtotas; tokio vienpusiškumo išvengė atėniečiai, dėl to jie tapo didesni. Spartoje savitumas, asmenybė, individualybė neturėjo vertės, todėl individas negalėjo laisvai ugdyti savęs ir reikštis, individualybė nebuvo pripažįstama, todėl ji buvo nesuderinta su bendru valstybės tikslu ir nesudarė su juo vienybės. Šitas bendras gyvenimas, ypatingybės teisių, subjektyvumo įveika Spartos valstybėje buvo labai toli pažengęs; tokį patį principą savaip skelbia ir Platonas savo respublikoje.

Tačiau visuotinybė yra gyvybinga dvasia tik tada, kai joje save suranda pavienė sąmonė, kai ta visuotinybė yra ne netarpiškas individo gyvenimas ir būtis, substancija, bet sąmoningas jo gyvenimas. Kaip atskirybė, atsiskyrusi nuo visuotinybės, tampa bejėgė ir žūva, taip ir vienapusiška visuotinybė, esantis paprotys neatsilaiko prieš individualybę. Todėl spartiečių dvasiai, kuri neatsižvelgė į sąmonės laisvę ir kurios visuotinybė save nuo jos izoliavo, buvo lemta pamatyti, kaip ta sąmonės laisvė iškilo kaip visuotinybės priešingybė. Taigi iš pradžių spartiečius, kuriems patys atėniečiai buvo dėkingi už Peisistrato palikuonių išvijimą, regime kaip graikų išlaisvintojus nuo tiranų, tačiau jų santykiai su sąjungininkais greitai virto žema ir niekšiška prievarta, o jų pačių valstybėje įsigalėjo negailestinga aristokratija, o įvestoji nuosavybės lygybė (arba nuosavybės apibrėžtumas, pagal kurį kiekviena šeima išlaiko paveldimą turtą, o turtinė nelygybė pašalinama uždraudus pinigus, prekybą ir apyvartą) išvirto godumu ir, visuotinybės požiūriu, tapo brutali ir niekšiška.

Šitas esminis ypatingumo aspektas, neįjungtas į valstybę ir todėl netapęs įstatymiškas, doroviškas (pirmučiausia – morališkas), tampa yda. Protingoje organizacijoje glūdi visi idėjos aspektai; jei kepenis, kaip tulžį, izoliuosime, tai jos dėl to nepasidarys nei daugiau, nei mažiau veiklios, tačiau jos priešiškai izoliuosis nuo kūno, nuo jo ekonomijos.

Tuo tarpu Solonas teisių lygybę ir dvasios vienybę ne tik pavertė Atėnų valstybės santvarka, bet ir paliko vietos skleistis individualybei, patikėjęs tautai, o ne eforams valstybės valdžią, kurią ji perėmė išvijusi tiranus ir taip tapo iš tikrųjų laisva tauta. Pačiame individe glūdėjo visuma, o jo sąmonė ir veikla glūdėjo šioje visumoje; čia turėjo formuotis laisva sąmonė.

Atėniečiai irgi turėjo demokratiją, grynesnę demokratiją negu Sparta. Substanciali kiekvieno piliečio sąmonė glūdėjo vienybėje su įstatymais, su valstybe; kartu individualybei,

dvasiai, individo mintims buvo palikta laisvės, kad jos galėtų save realizuoti, reikštis ir suklestėti. Taigi šiame principe matyti iškylant individualybės laisvę visa didybe. Subjektyviosios laisvės principas iš pradžių dar tebėra susaistytas, jis yra vienybėje su bendruoju graikų dorovės, įstatymų, netgi mitologijos pagrindu, taigi augdamas – o šiam principui augant dvasia, genijus galėjo laisvai išskleisti savo koncepcijas – jis paleido į pasaulį vaizduojamojo meno šedevrus bei nemirtingus poezijos ir istorijos kūrinius. Vadinasi, subjektyvumo principas dar nebuvo įgijęs tokios formos, kad būtų galėjęs išlaisvinti ypatingumą kaip tokį, kad ir turinys būtų subjektyviai ypatingas, bent jau skirtingas nuo bendrojo pagrindo, bendrosios dorovės, bendrosios religijos, bendrųjų įstatymų. Taigi mes turime reikalą ne su itin modifikuotais sumanymais; mes matome, kad didis, dorovinis, tvirtas dieviškasis turinys šiuose kūriniuose padaromas sąmonės objektu, apskritai dedamas prieš sąmonę. Vėliau pamatysime, kad subjektyvumo forma tampa laisva sau ir virsta substancialumo, papročių, religijos, įstatymų priešingybe.

Šito subjektyvumo principo pagrindą, patį bendriausią pagrindą, matome Anaksagoro filosofijoje. Anaksagoras gyveno ankstėliau už Sokratą, bet jie dar pažinojo vienas kitą. Tuo laiku, kurį ką tik apibūdinome, jis atvyko į Atėnus.

Po karų su persais Atėnai pajungė sau didesniąją dalį graikų salų, taip pat daug pajūrio miestų Trakijoje ir net toliau iki Juodosios jūros. Būti pirmuoju valstybės vyru šitoje kilnioje, laisvoje, išsilavinusioje tautoje – tokia laimė nusišypsojo Perikliui; ši aplinkybė iškelia jį jo individualybės vertės požiūriu į tokias aukštumas, kurias galėjo pasiekti tik nedaugelis žmonių. Iš visų didingų gebėjimų, būdingų žmonėms, gebėjimas valdyti žmones, kurie turi valią, yra pats didingiausias dalykas; juk šita viešpataujanti individualybė turi būti ir visuotiniausia, ir gyviausia – reta, nepranokstama mirtingųjų dalia. Periklio individualybės didybė buvo gili ir išlavinta, rimta (jis niekuomet nesijuokė), energinga bei

rami[370]; Atėnai atimdavo visą jo dienos laiką. Tukididas mums išsaugojo kelias jo kalbas tautai – retas kūrinys gali būti gretinamas su jomis. Valdant Perikliui, matome aukščiausią dorovinės bendruomenės pakilimą, tą pusiausvyros tašką, kai individualybė pavaldi visuotinybei ir joje esti. Netrukus individualybė paima viršų, jos gyvybingumas puola į kraštutinumą, kadangi valstybė, kaip valstybė, dar nėra savarankiškai susitvarkiusi. Kadangi Atėnų valstybės esmė buvo bendroji dvasia, religinis tikėjimas šia dvasia, tai, sunykus šiam tikėjimui, išnyko ir vidinė tautos esmė, nes dvasia, kitaip negu mūsų valstybėse, dar nebuvo sąvoka. Staigus perėjimas į tai yra νοῦς, subjektyvumas, bet ne kaip abstrakcija, o kaip esmė, kaip refleksija savyje.

Būtent Atėnuose susitelkė meno ir mokslo šviesulių žvaigždynas. Čia susirinko iškiliausieji menininkai, čia gyveno žymiausieji filosofai ir sofistai: Aischilas, Sofoklis, Aristofanas, Tukididas, Diogenas Apolonietis, Protagoras, Anaksagoras ir kiti garsūs žmonės iš Mažosios Azijos. Pačią Mažąją Aziją užvaldė persai, o, praradus laisvę, joje numirė ir filosofija.

Anaksagoras šituo metu gyveno Atėnuose kaip Periklio draugas, kol pastarasis neįsikinkė į valstybės reikalus. Taip pat pasakojama, kad Anaksagoras nuskurdęs, nes Periklis juo visiškai nesirūpinęs; kai susigriebęs Periklis pavadino Anaksagorą atėniečių žibintu, šis jam atsakęs – žibintui, kad jis galėtų šviesti, reikia aliejaus[371].

Tačiau svarbiau yra tai, kad Anaksagoras, taip kaip vėliau Sokratas ir daugelis kitų filosofų, buvo apkaltintas niekinimu dievų, kuriuos garbino tauta. Mes susiduriame su sampročio prozos priešingumu poetiniam religiniam požiūriui. Patikimai pasakojama[372], kad Anaksagoras Saulę, žvaigždes laikęs liepsnojančiais akmenimis (pasak kitų[373], jis taip pat buvo kaltinamas tuo, kad tai, ką pranašautojai skelbė kaip stebuklą, jis paaiškinęs natūraliu būdu); šia proga dar pasakojama, jog jis numatęs, jog Aigospotamo dieną, kai atėnie-

čiai mūšyje su Lisandru prarado savo paskutinį laivyną, akmuo nukris iš dangaus[374].

Apskritai jau apie Talį, Anaksimandrą ir kt. galima pasakyti, kad jie Saulę, Mėnulį, Žemę ir žvaigždes sudaiktino ir juos įsivaizdavo labai įvairiai; beje, šie vaizdiniai neverti dėmesio, nes jie iš tikrųjų priklauso kultūros sričiai. Visiems jų vaizdiniams apie tokius objektus būdingas bendras požymis – jais jie nudievino gamtą. Jie išrovė poetinį požiūrį į gamtą, kuris visa, kas dabar laikoma negyva, laikė gyva, net priskyrė tam pojūčius, jeigu norite, apskritai būtį, kuri būdinga sąmonei. Šitą poetišką požiūrį jie pavertė prozišku. Saulę jie laikė materialiu daiktu, lygiai taip kaip ir mes, nebe gyvybingu dievu; tokie objektai mums yra tik daiktai, o dvasiai išoriški, bedvasiai objektai. Šitas mąstymas iš esmės padaro tai, kad tokie objektai ir jų vaizdiniai, kuriuos galima vadinti dieviškais, poetiškais, išvejami kartu su visais prietarais, jie nusmukdomi iki to, kas vadinama gamtiniais dalykais. Juk mąstyme dvasia žino save kaip tikrai esančią, kaip tikrą dalyką. Mąstymas yra jos pačios ir būties tapatumas; nedvasinius, išorinius dalykus mąstymas dvasiai paverčia daiktais, nužemina juos iki dvasios negatyvumo.

Nereikėtų apgailestauti minėto požiūrio praradimo, tarsi kartu su juo būtų išnykęs vienybės su gamta jausmas, gražus tikėjimas, nekaltas dvasios tyrumas ir vaikiškas naivumas. Šį požiūrį tikrai galima laikyti nekaltu ir vaikišku, bet juk protas ir yra išėjimas iš tokios nekaltybės ir vienybės su gamta. Kai tik dvasia suvokia save pačią, kai tik ji tampa pati sau, ji turi kartu priešpriešinti sau savo kìta kaip sąmonės negatyvumą, t. y. apibrėžti visa tai kaip bedvasius, sąmonės ir gyvybės neturinčius daiktus, kad iš šito objekto galėtų sugrįžti į save. Tatai yra toks judančių daiktų pritvirtinimas, kurį mes užtinkame senovės mituose – antai juose pasakojama, kad argonautai Helesponto sąsiauryje pritvirtino uolas, kurios anksčiau judėjo kaip žirklės. Lygiai taip pat auganti kultūra pritvirtino tai, kam pirma buvo priskiriamas

savaiminis judėjimas ir gyvybė, ir pavertė tokius dalykus nejudančiais daiktais.

Toks mitinio požiūrio virtimas prozišku dabar vyksta atėniečių sąmonėje. Šitas proziškas požiūris turi kaip prielaidą tai, kad žmogui jo vidiniame pasaulyje iškyla visai kiti reikalavimai negu anksčiau. Taigi čia yra ištaka tos svarbios, neišvengiamos permainos, kurią žmonių vaizdiniuose sukelia mąstymo stiprėjimas, savęs paties įsisąmoninimas, filosofija.

Tai, kad Anaksagoras buvo kaltinamas ateizmu, – šiuos kaltinimus smulkiau aptarsime, kai kalbėsime apie Sokratą, – galima paaiškinti tuo, jog atėniečiai pavyduliavo Perikliui, bet, varžydamiesi su juo dėl pirmosios vietos mieste, nedrįso tiesiogiai ir viešai su juo kovoti, todėl teismais puolė jo mylimus žmones; taigi ir šiuo atveju jie mėgino patenkinti savo pavydą kaltindami jo draugą. Dėl to buvo apkaltinta ir Periklio draugė Aspasija, ir kilnusis Periklis, kad išgelbėtų ją nuo nuteisimo, turėjo kai kurių Atėnų piliečių su ašaromis akyse prašyti ją išteisinti[375]. Turėdama laisvę, Atėnų tauta iš savo galingųjų, kuriems ji leido turėti tam tikrą pranašumą, reikalavo tokių aktų, kuriais jie parodytų savo klusnumą tautai; taip tauta atsilygindavo už persvarą, kurią prieš ją turėjo didieji vyrai, ji pati buvo jų Nemesidė ir atstatydavo pusiausvyrą jų atžvilgiu; ir šie žmonės reiškė tautai savo priklausomybės, paklusnumo ir bejėgiškumo jausmus.

Liudijimai apie Anaksagoro apkaltinimo padarinius labai prieštaringi ir abejotini; šiaip ar taip, Periklis išgelbėjo jį nuo mirties nuosprendžio. Vienų žodžiais, jis buvo nuteistas tik ištrėmimu, kai Periklis pristatė jį tautai, pasakė ginamąją kalbą ir prašė nenuteisti žmogaus, kuris dėl savo amžiaus, išsekimo ir silpnumo kėlė tautos gailestį. Pasak kitų, jis, Periklio padedamas, pabėgo iš Atėnų, buvo už akių nuteistas mirti, ir nuosprendis jam nebuvo įvykdytas. Anot trečių, jis buvo išteisintas, bet apmaudaudamas dėl tokio kaltinimo ir

būgštaudamas, kad antrąsyk nebūtų apkaltintas, savo noru apleido Atėnus. Ir apie 60-uosius ar 70-uosius savo amžiaus metus 88-ąją olimpiadą (426 m. pr. Kr.) Lampsake jis mirė[376].

1. Jo *filosofija* yra susijusi su ankstesne filosofija. Herakleito idėjoje kaip judėjime absoliučiai išnyksta visi momentai; Empedoklis šitą judėjimą sutraukia ir suvokia kaip vienybę, bet kaip sintetinę vienybę; taip pat šitą vienybę suvokia ir Leukipas bei Demokritas, tačiau kitaip negu Empedokliui, kuriam šitos vienybės momentai yra esantys ugnies, vandens ir t. t. elementai, Leukipui ir Demokritui tokie elementai yra grynosios abstrakcijos, savaime esančios esmės, mintys; tačiau taip netarpiškai teigiamas visuotinumas, nes priešybės nebetenka juslinės atramos. Kaip visuotinė, vienybė sugrįžta į save iš supriešinimo (sintezėje priešybės dar yra atskirtos nuo jos, pati mintis dar nėra būtis); mintis kaip grynasis laisvas procesas pats savyje, kaip pati save apibrėžianti visuotinybė, nėra skirtinga nuo įsisąmonintų minčių. Anaksagoro filosofijoje atsiveria visai kitas pasaulis.

Aristotelio[377] žodžiais: „Anaksagoras pirmasis priėjo prie tokių apibrėžčių", taigi buvo pirmasis, kuris absoliučiąją esmę apibūdino kaip samprotį arba visuotinybę, kaip mąstymą (ne protą). Aristotelis, o vėliau ir kiti[378], pateikia sausą faktą, kad kažkoks Hermotimas irgi iš Klazomenų davė pradžią tokioms mintims, bet aiškiai ir apibrėžtai jas išdėstė Anaksagoras. Tačiau iš šio liudijimo mažai naudos, nes mes nieko daugiau nežinome apie Hermotimo filosofiją; atrodo, ji nebuvo vertinga. Kiti autoriai šitam Hermotimui skyrė daug istorinių tyrinėjimų. Jo vardas išnyra dar kelis kartus. α. Mes jį jau minėjome sąraše tų žmonių, apie kuriuos pasakojama, kad Pitagoras, prieš užgimdamas kaip Pitagoras, buvo minėtieji žmonės. β. Išliko pasakojimas apie ypatingą Hermotimo gebėjimą – jis kaip siela galėdavęs palikti savo kūną[379]. Tačiau tai jam galų gale blogai baigėsi, nes jo žmona, su kuria jis nesugyveno ir kuriai tas dalykas buvo žino-

mas, parodė šitą sielos paliktą kūną savo pažįstamiems kaip mirusį, ir jis buvo sudegintas sielai dar nespėjus sugrįžti; sugrįžusi siela, matyt, labai nustebo. Neverta vargti mėginant suprasti, kas slypi už šitos senos istorijos, t. y. kaip mes turėtume vertinti šį dalyką; galima manyti tai buvus ekstazę. Žinoma daugybė tokių istorijų apie įvairius senovės filosofus – Ferekidą, Epimenidą ir kt.; antai pastarasis kaip tikras miegalius pramiegojęs 57 metus[380].

Anaksagoro principas buvo tas, kad jis νοῦς, mintį arba apskritai samprotį, laikė paprastąja pasaulio esme, absoliutu. Νοῦς paprastumas yra ne tam tikra būtis, o visuotinumas (vienybė). Visuotinybė yra paprasta ir skirtinga nuo savęs, tačiau taip, kad tas skirtingumas netarpiškai įveikiamas, ir yra teigiamas, yra sau šis tapatumas; esmė nėra tam tikra regimybė savyje, atskirumas nėra savaime ir sau apibrėžta refleksija. Sau, atskirai, grynu būdu visuotinybė egzistuoja tik kaip mąstymas. Ji egzistuoja ir kaip gamta, kaip objektinė esmė, bet tada ji nebėra grynai sau, bet turi savyje ypatingumą kaip tai, kas netarpiška; pavyzdžiui, erdvė ir laikas yra tai, kas idealiausia, bendriausia gamtoje kaip tokioje. Tačiau nėra grynosios erdvės, grynojo laiko, grynojo judėjimo, ši visuotinybė netarpiškai savyje turi ypatingybę – esama apibrėžtos erdvės, oro, žemės; nerasime nei grynosios erdvės, nei materijos. Taigi mąstymas yra šita visuotinybė, tačiau visuotinybė grynai sau: Aš esu Aš, Aš = Aš. Aš skiriu kažką nuo savęs, bet ta pati grynoji vienybė išlieka, ir tai yra ne judėjimas, o skirtumas, kuris nesiskiria, būtis man. Tad viskame, ką aš mąstau, jei mąstymas turi tam tikrą apibrėžtą turinį, yra mano mintis, ir šitame objekte aš taip pat save suvokiu.

Tačiau šita visuotinybė, šita esamybė sau, išnyra ir prieš atskirybę arba, kitaip sakant, mintis išnyra prieš esamybę. Čia reikėtų aptarti šitos visuotinybės spekuliatyviąją vienybę su atskirybe, kaip ta vienybė teigiama kaip absoliučioji

vienybė, tačiau senovės filosofijoje mes, žinoma, dar neužtinkame pačios sąvokos suvokimo. Sampročio, kuris realizuotų save tam tikroje sistemoje, kuris būtų organizuotas kaip visata, – tokios grynosios sąvokos neverta tikėtis. Kaip Anaksagoras aiškina νοῦς, kaip jis pateikia šią sąvoką, paaiškina Aristotelis[381]. Visuotinybė turi du aspektus, ji turi būti α) grynasis judėjimas ir β) tai, kas visuotina, nejudama, paprasta. Todėl labai svarbu nurodyti judėjimo principą – judėjimas yra pats save judinantis ir judėjimas yra mąstymas (kaip egzistuojantis pats sau). Pasak Aristotelio, Anaksagorui νοῦς yra tas pat kas siela. Mes sielą skiriame kaip save patį judinantį dalyką, kaip netarpišką atskirybę; bet, kaip paprastas, νοῦς yra visuotinybė. Mintis juda dėl kažko, tikslas yra pirmasis paprastumas (rūšis yra tikslas), jis yra pirmučiausias, kuris save padaro rezultatu; kai senovės filosofai kalba apie gėrį ir blogį, jie kalba apie tikslą kaip pozityvumą ir kaip negatyvumą.

Šita apibrėžtis yra labai svarbi, tačiau Anaksagoro ji dar nebuvo išplėtota. Ligtoliniai pradai buvo medžiaginio pobūdžio (Aristotelis pirmiausia skiria kokybę, ποιόν, po to materiją ir medžiagą), išskyrus Herakleito procesą, kuris yra trečias judėjimo pradas; dabar kartu su νοῦς iškeliamas ketvirtas pradas – „tai, dėl ko", tikslo apibrėžtis, kuri yra savyje konkreti. Aristotelis savo mintis – mes jas citavome (p. 239 ir toliau), papildo: „Po šitų filosofų" (jonėnų ir kt.) „ir po tokių priežasčių" (vandens, ugnies ir t. t.), „kadangi jos yra nepakankamos daiktų prigimčiai sukurti (γεννῆσαι), filosofai, kaip buvo sakyta, pačios tiesos buvo verčiami eiti toliau ir ieškoti su tuo susijusio prado (τὴν ἐχομένην ἀρχήν). Juk kad vieni daiktai būtų geri ir gražūs, o kiti tokie taptų, nepakanka nei žemės, nei kito kokio nors prado, bet taip, atrodo, anie filosofai ir nemanė, taip pat netinka (καλῶς ἔχει) tokį reikalą palikti savijudai ir atsitiktinumui (αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ)". Tai, kas gera ir gražu, išreiškia paprastąją, nekintamą sąvoką, o kitimas išreiškia sąvoką jos kitime.

Su šituo pradu dabar iškyla ir kitos apibrėžtys. α. Samprotis apskritai yra pati save apibrėžianti veikla; tokio dalyko iki šiol nebuvo. Herakleito tapsmas – jis yra tik procesas (εἱμαρμένη) – dar nėra tai, kas savarankiškai ir nepriklausomai save apibrėžia. Save pačią apibrėžiančioje veikloje glūdi tai, kad ji, būdama procesas, kartu yra visuotinybė, yra lygi sau pačiai. Ugnis (pasak Herakleito, tai procesas) numiršta, ji virsta tuo, kas yra kita, tai nėra savarankiškumas. Antra vetus, tai yra ratas, grįžimas į ugnį, tačiau pradas praranda savo apibrėžtis. Šiuo atveju teigiamas tik išvirtimas į priešybę, o ne visuotinybė, kuri išliktų abiejose formose. β. Čia esama visuotinumo apibrėžties, nors ji dar nėra formaliai išreikšta, visuotinybė tebėra susijusi su savimi apibrėžtyje. γ. Galiausai čia esama tikslo, gėrio.

Aš neseniai (p. 353–354) atkreipiau dėmesį į tikslo sąvoką. Kai kalbame apie tikslą, neturime turėti galvoje tik tikslo formos, to, koks jis yra mumyse, sąmonėje. Mes turime tam tikrą tikslą, jis yra mano vaizdinys, vaizdinys sau, kuris gali būti realizuotas, bet gali ir nebūti. Tiksle glūdi realizavimo veikla, mes patys įvykdome šitą apibrėžtį, o produktas turi atitikti tikslą: jei nesame negrabūs, tai objekte turi būti tik tikslas, ir nieko daugiau. Tatai yra perėjimas nuo subjektyvumo prie objektyvumo; aš esu nepatenkintas savo tikslu todėl, kad jis yra tik subjektyvus, ir manoji veikla reikalinga tam, kad būtų pašalintas šis tikslo trūkumas ir tikslas būtų padarytas objektyvus. Objektyvume tikslas išlieka. Antai aš turiu tikslą pastatyti namą ir todėl veikiu; iš šios veiklos randasi namas, kuris ir yra mano tikslo realizavimas.

Tačiau nesustokime, kaip įprasta, prie šio subjektyvaus tikslo vaizdinio, kuriame abu momentai – aš ir tikslas – yra savarankiški. Pavyzdžiui, vaizdinyje, kad išmintingasis Dievas valdo pasaulį paisydamas tam tikrų tikslų, tariama, kad tikslas yra tikslas sau tam tikroje įsivaizduojamoje, išmintingoje esmėje. Tačiau iš tikrųjų tikslo visuotinybė yra ta, kad jis yra tam tikra sau pastovi apibrėžtis ir kad šita apibrėžtis,

kuri teigiama veiklos apibrėžtimi, toliau veikia, kad realizuotų tikslą, kad suteiktų jam esatį; bet šitą esatį valdo tikslas, jis joje išlieka. Tatai reiškia, kad tikslas yra tam tikro dalyko tiesa, jo siela. Gėris pats sau suteikia turinį; kadangi jis veikia šiame turinyje, kadangi jis paverčia jį kuo kita, tai realybėje išlieka pirmoji apibrėžtis ir neatsiranda kitas turinys. Tai, kas buvo pirma ir kas atsirado paskui, turiniui išėjus išorėn, abu šie dalykai yra tas pat; ir tai yra tikslas.

Šiuo atveju geriausias pavyzdys yra gyvieji organizmai; jie yra tokie, nes jie yra tikslas savaime. Gyvūnas egzistuoja, veikia, jis turi instinktus, šitie instinktai yra jo tikslai; jis nieko nežino apie šituos tikslus, jis tiesiog yra gyvas, ir tai yra pirmosios apibrėžtys, jos nekinta. Gyvūnas veikia, kad patenkintų šituos instinktus, t. y. pasiektų tikslą; jo santykis su išoriniais daiktais yra iš dalies mechaninis, iš dalies cheminis. Bet jo veiklos santykis nėra tik mechaninis arba cheminis. Produktas, rezultatas yra veikiau pats gyvūnas, – jis yra savitikslis, jis savo veikla kuria tik save patį; anie mechaniniai ir t. t. santykiai, jam veikiant, sunaikinami ir apverčiami. Tuo tarpu esant mechaniniam ir cheminiam santykiui rezultatas yra kìta; tai, kas chemiška, neišlieka. O tiksle rezultatas yra pradžia, taigi pradžia yra tokia pat kaip pabaiga. Išlikimas yra nuolatinis gaminimas, bet šiuo gaminimu nesukuriama nieko nauja, visada tik sena; tai veiklos panaikinimas – ji panaikinama tam, kad gyvūnas galėtų kurti save patį.

Taigi šitai yra tikslas. Ir νοῦς yra šita veikla, kuri pirmąją apibrėžtį teigia kaip subjektyvią, tačiau ji paverčiama objektyvia; taip ji tampa kìta, tačiau ši prieštara visada įveikiama, todėl objektyvumas yra ne kas kita, o subjektyvumas. Tai rodo paprasčiausi pavyzdžiai. Tenkindami potraukius, mes teigiame subjektyvumą kaip objektyvų ir vėl sugrįžtame prie subjektyvumo. Taigi šita pati save apibrėžianti veikla, kuri paskui apima taip pat ir kita, puola į prieštarą (taria ją esant), bet ją vėl įveikia, apvaldo, joje reflektuoja save pačią, – tai

ir yra tikslas, νοῦς, mąstymas. Samprotis yra tai, kas save patį išlaiko savęs apibrėžimo veikloje. Nuo dabar filosofijai rūpi šių momentų plėtojimas.

Jei gilinsimės, kaip labai šį mąstymą išplėtojo Anaksagoras, jei ieškosime tolesnės konkrečios νοῦς prasmės, tai nerasime nieko kito, tik veiklą, kuri apibrėžia iš savęs, kuri teigia saiką, apibrėžtį; taigi plėtojimas pasiekia tik saiko apibrėžtį. Anaksagoras nepateikia νοῦς išplėtojimo, konkretesnės jo apibrėžties, tačiau būtent tai reikia daryti. Taigi mes matome ne ką kita, o abstrakčią savyje konkretaus turinio apibrėžtį.

Konkrečiau apie Anaksagoro νοῦς apibrėžimą kalba Aristotelis[382]: „Sielą ir νοῦς jis ne visuomet aiškiai skiria. Dažnai νοῦς jis vadina grožio ir teisingumo priežastimi (τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς) – kas nors yra gražu ir teisinga; bet dažnai jam νοῦς yra ne kas kita, o siela. Jis arba kiti sako, kad νοῦς viską judina, taigi jis yra tiktai judinantis". Toliau Aristotelis[383] pateikia Anaksagoro apibrėžimą: „Νοῦς yra grynas, paprastas, nepaveikus", t. y. jis nėra išoriškai apibrėžtas kažko kita, „nesumaišytas ir nebūna kartu su kuo nors kita". Šitokios yra apibrėžtys paprastos, save pačią apibrėžiančios veiklos, kuri santykiuoja tik su savimi, yra tapati sau, nelygi kam nors kitam, veikdama visada lieka lygi sau pačiai; tokie predikatai skamba gražiai, antra vertus, jie, kaip tokie, irgi yra vienpusiški.

2. Tokia yra viena Anaksagoro prado pusė. Dabar mes turime panagrinėti, kaip νοῦς įgyja tolesnes apibrėžtis, kaip jis yra plėtojamas. Tačiau toliau gilindamiesi į Anaksagoro filosofiją įsitikiname, kad šis pradas teikia mažai vilčių. Kitoje šitos visuotinybės pusėje yra būtis, materija (įvairovė apskritai), galimybė (δύναμις), kurie priešinami visuotinybei kaip tikrovei, kaip ἐνέργεια. Juk jeigu gėris, tikslas irgi yra apibrėžti kaip galimybė, tai visuotinybė yra galimybė; tik visuotinybė kaip savijuda veikiau yra tikroviška savaime (ἐναργές), būtis sau kaip būties savaime, galimybės, pasyvu-

mo priešybė[384]. Pagrindinėje vietoje[385] Aristotelis sako: „Jeigu kas nors apie Anaksagorą pasakytų, kad jis rėmėsi dviem pradais", tai, „nors Anaksagoras aiškiai apie tai nekalba", skambėtų paradoksaliai, nes paprastai manoma, kad νοῦς yra jo pradas, tačiau jeigu tiksliai laikytumėmės jo žodžių, tai būtų visiškai teisinga. „Anaksagoras sako, kad iš pradžių viskas buvo sumaišyta. Kai dar niekas neišskirta, dar esamybėje nėra skirtybių; dar nesama nei baltos, nei juodos, pilkos, nei kokios kitos spalvos, o esamybė yra bespalvė, ji neturi nei kokybės (ποιόν), nei kiekybės (ποσόν), nei apibrėžtumo (τί). Viskas yra susimaišę, išskyrus νοῦς, nes jis yra nesumaišytas ir grynas (ἀμιγῆ καὶ καθαρόν)"[386].

Šitas kitas pradas yra žinomas kaip *homeomerijos* (ὁμοιομερῆ); tai reiškia, kad tai, kas egzistuoja, individuali materija (kaip antai kaulai, metalas, mėsa ir t. t.), savyje susideda iš lygių sau dalių, kurios yra bejuslės (ἀΐδια). Pagal Aristotelio mokymą, ὁμοιομερές – tai bendrinis vardas to, kas yra iš vienodų dalių. (Riemeris ἡ ὁμοιομέρεια verčia „atskirų dalių panašumas į visumą", o αἱ ὁμοιομέρειαι – „elementai, pirminė medžiaga". Dalelės kaip ὁμοιομέρειαι, atrodo, yra vėlesnis žodis.)[387] Šie samprotavimai pasidarys apibrėžtesni, kai juos palyginsime su Leukipo ir Demokrito vaizdiniais. Matėme, kad Leukipo ir Demokrito, taip pat Empedoklio mokyme šita materija arba absoliutumas kaip objektinė esmė yra taip apibrėžta, kad paprasti atomai (pastarojo – keturi elementai, pirmųjų – be galo daug) skiriami tik pagal formą, o jų sintezė, santalkos yra egzistuojantys daiktai. Aristotelis[388] tai paaiškina: „Anaksagoras apie elementus teigia priešingai negu Empedoklis". (Bet kitoje vietoje nurodo, kad jis, kaip ir Empedoklis, materialių daiktų atžvilgiu manė esant daug, netgi „be galo daug pradų".)[389] Jis manė priešingai negu Empedoklis, nes „šis pradais laikė ugnį, orą, žemę ir vandenį", keturias paprastas, visada esančias, nemišrias, nekičias esamybes, kurios yra savaime ir sau ir „iš kurių jungimosi kyla visi daiktai.

Anaksagoras, priešingai, elementus (pagrindines esmės apibrėžtis) suprato" taip, kad tai, kas egzistuoja, yra įvairiopa, kokybiškai apibrėžta, individualizuota, „pavyzdžiui, mėsa, yra ir pradas, tuo tarpu tokie daiktai, kaip vanduo, ugnis" ir t. t. (esamybės būtis savaime arba visuotinis elementas) yra tiesiog „šių pradinių elementų mišinys", begalinis viso, kas egzistuoja, be galo mažų dalelių susimaišymas. Mėsa susideda iš mažų mėsos dalelių, auksas – iš mažų aukso dalelių ir t. t.

Jis vadovavosi tuo pačiu principu kaip ir elėjiečiai – panašu kyla tik iš panašaus, virtimas savo priešybe yra neįmanomas, priešybių suvienijimas yra neįmanomas: „Iš nieko niekas neatsiranda." Todėl bet koks pokytis, jo požiūriu, yra vienodų dalių išskyrimas ir suvienijimas; kaip tikras pokytis, jis būtų savęs paties tapsmas iš nieko. „Tai, kas tampa, jau ir pirma buvo", tik buvo nematomas, savaime. Taigi atsiradimas yra viso labo „tapimas iš esančio ir esamo, kurių dėl mažumo mes negalime patirti"[390]. Minėtieji elementai yra tam tikras darinys iš šito susimaišiusio chaoso; jų vienoda forma yra tariama. Konkrečių daiktų atsiradimas reiškia, kad atsiskiria begalinė daugybė tų pradų, kad nuo tokio chaoso atsiskiria ir telkiasi draugėn tai, kas vienoda. Taigi tai yra atsiskyrimas nuo to, kas nevienoda. „Nėra nei atsiradimo, nei išnykimo; atsiradimas yra tik susitelkimas, išnykimas – tik išsisklaidymas" (Arist. Met. I, 3.). Antai savo veikalo pradžioje Anaksagoras rašo: „Visa, kas yra, buvo (πάντα χρήματα ἦν) kartu (ομοῦ)"; ομοῦ reiškia tai, kas neapibrėžta, neperskirta kaip chaose; „paskui atsiskyrė νοῦς ir iš to padarė įvairius pavidalus"[391]. Νοῦς yra judinantysis, kuris sutelkia vienoda ir vėl išskiria[392]. Aristotelio (Phys. I, 4) toliau pridurta pastaba liečia skirtumą tarp Empedoklio ir Anaksagoro: „Pirmasis taria esant šių būsenų kaitą (περίοδον), o pastarasis – tik vienkartinį pasirodymą".

Demokrito vaizdinys yra panašus į Anaksagoro vaizdinį tuo atžvilgiu, kad ir jis pirmapradžiu dalyku pripažįsta be-

galinę įvairovę; bet, Anaksagoro požiūriu, pagrindinių pradų apibrėžtis yra tokia, kad jai būdinga tai, kas, mūsų nuomone, yra tik dariniai, taigi ne tai, kas yra paprasta-sau. Pavyzdžiui, mėsos dalelės ir aukso dalelės yra pirminiai pradai – visiškai individualizuoti atomai, kurie telkdamiesi formuoja tai, kas pasirodo kaip darinys. Tai atitinka vaizdinį. Manoma, kad maiste glūdi tokios dalys, kurios yra homogeniškos kraujui, mėsai[393]. Tokiu atveju virškinimas – tik išskyrimas to, kas homogeniška: pasisavinama homogeniška ir išskiriama heterogeniška. Taigi mityba yra tik dauginimas; mirtis yra vienodų dalelių išsisklaidymas ir jų susimaišymas su nevienodomis. Tai, kas sukelia vienodos rūšies dalelių atsiskyrimą nuo chaoso, jų telkimąsi, paskui jų išsisklaidymą, yra νοῦς. Šita veikla yra paprasta, pati į save nukreipta, gryna, formali; taigi ji neturi turinio.

Toks yra bendras Anaksagoro požiūris, jis yra toks pat, koks naujaisiais laikais vyrauja, pavyzdžiui, chemijoje. Cheminiai elementai, kaip antai deguonis, vandenilis, anglis, metalai, yra kaip santykinai paprasti ir t. t. Chemijos mokslas teigia: jei norime sužinoti, kas iš tikrųjų yra mėsa, medis, akmuo ir t. t., turime sužinoti, kas yra jų paprastosios sudėtinės dalys, nes jos yra galutiniai dalykai. Šis požiūris pripažįsta, kad daug kas yra paprasta tik santykinai, pavyzdžiui, platina susideda iš trijų ar keturių metalų. Ilgą laiką vanduo ir oras buvo laikomi paprastais, tačiau chemija juos dabar išskaidė. Pagal šį chemijos požiūrį, gamtinių daiktų pradai laikomi kokybiškai apibrėžti, todėl nekintami ir pastovūs. Anot šio požiūrio, žmogus yra tam tikras anglies, vandenilio, žemės, oksidų, fosforo ir t. t. kiekis. Fizikai labai mėgsta įsivaizduoti: vandenyje, ore esama deguonies, anglies, kurie egzistuoja tik atskyrimo, izoliavimo dėka. Bet kokia mityba ir augimas nėra tikra asimiliacija, nes virškinimo organai pasisavina tik tam tikras dalis; kepenys ir t. t. turi tam tikrą uoslę, todėl gyvūnas iš įvairių augalų, kūnų ir t. t. išsitraukia jam reikalingas dalis.

Toks pats tikriausias Anaksagoro filosofijos požiūris – paprasta yra tai, kas be galo įvairiai kokybiškai apibrėžta (mėsa nebelaikoma paprasta, veikiau tai vandenilio dujos ir t. t.), o paskui daroma prielaida, jog visa kita yra tik šių paprastų dalelių santalkos. Žinia, šitas Anaksagoro vaizdinys skiriasi nuo šiuolaikinio chemijos požiūrio, nes tai, ką mes laikome konkrečiu dalyku, jo supratimu, yra tai, kas kokybiškai apibrėžta (pirmapradiška). Vis dėlto kalbėdamas apie mėsą, jis jau sutinka, kad ne visos dalys vienodos; bet ji vadinama mėsa dėl to, kad joje vyrauja tam tikros dalelės, kurios yra susimaišiusios su kitokiomis dalelėmis. Taigi kiekviename daikte glūdi visi kiti daiktai – vanduo, oras, kaulai, augalų vaisiai ir t. t.; ir priešingai, vandenyje esama mėsos kaip mėsos, kaulų ir t. t. Vadinasi, su šita begaline pradų įvairove Anaksagoras eina atgal. Jusliniai daiktai atsiranda tik susitelkus visoms toms dalelėms, ir tame jų telkinyje persveria tam tikros rūšies dalelės; taigi viskame yra viskas. Homeomerijos, kurių kur nors susikaupia daugiausiai, lemia tai, kad visuma mums pasirodo kaip štai šis apibrėžtumas[394].

Šitas požiūris yra visiškai kitoks negu Talio ir Herakleito vaizdiniai, kurie pagrįsti požiūriu, kad vieno dalyko virtimas kitu yra ne tik galimybė, bet ir tikrovė. Herakleito procesas pagrįstas tuo, kad vienodos kokybinės skirtybės gali virsti kuo kita; ir šita kaita yra įdomi apibrėžtis. Kaita gali būti suprantama dvejopai – pagal egzistenciją ir pagal sąvoką. Kai senovės filosofai kalba apie kaitą, tai paprastai manoma, kad jie kaitą supranta egzistencijos požiūriu, ir tada nagrinėjama, ar, pavyzdžiui, vanduo, veikiamas cheminiu būdu, kaitinamas, destiliuojamas ir t. t., galėtų pavirsti žeme; juk bet kokia baigtinė chemija turi ribas. Tačiau kitokia yra kaita sąvokos požiūriu; ir šitokia prasmė būdinga Herakleitui ir visoms senovės filosofijoms. Pavyzdžiui, vanduo gali būti pakeistas ne tik retortoje ir t. t., bet ir pats keičiasi laike ir erdvėje; bet šitas vienos kokybės virtimas kita šiose filosofijose

turimas galvoje. Kiekvienoje filosofinėje idėjoje tariama, kad vanduo pavirsta oru, – tai reiškia, kad mąstomas būtent šitas vidinis sąryšis sąvokoje – kad viena negali būti be kito, kad šitas kita jam yra būtinas, kad niekas negali savarankiškai egzistuoti be šito sąryšio, kad gamtos gyvybė reiškia, jog viena yra susiję su kita. Žinoma, galima vaizduotis: jeigu nebeliktų vandens, tai, nors dėl to turėtų sunykti augalai ir gyvūnai, akmenys galėtų išlikti; taip pat ir spalvos: galėtume pašalinti vieną iš jų, pavyzdžiui, mėlyną, tačiau žalia ir raudona liktų. Tatai lengvai galima parodyti empiriškai; todėl sakoma, kad viskas yra kokybiškai apibrėžta. Tačiau taip yra tik egzistencijos požiūriu; o sąvokos požiūriu visa tarpusavyje sąlygota, ir šitas sąryšis yra vidinė būtinybė. Tatai gerai matyti ir gyvų organizmų sferoje; joje yra kitaip, joje sąvoka įgyja egzistenciją: jeigu pašalinsime širdį, tai žus ir plaučiai ir t. t. Taigi gamta egzistuoja tik vienovėje, kaip kad smegenys yra vienovėje su kitais organais.

Matome, kad Anaksagorą, kuris absoliučiąją esmę apibrėžia kaip visuotinybę, čia, objektinės esmės arba materijos srityje, apleidžia visuotinumas ir mintis. Būtis savaime nėra tikroji juslinė būtis. Pirmasis iškilimas virš juslinės būties yra jos negatyvumas, jos nejuslumas, t. y. tai, kas nematoma, negirdima ir t. t., ir tai yra aukščiausias paprastų fizikų pakilimas į nejuslinę sritį kaip paprastą būties mums negatyvumą. Tačiau pozityvioji dalyko pusė yra ta, kad esama esmė pati yra visuotinybė. Objektiškumas yra νοῦς, bet jo atžvilgiu kita būtis yra mišinys paprastų dalių, kurios nėra nei mėsa, nei žuvis, nėra nei raudona, nei mėlyna; bet šitos dalys nėra paprastos savaime, o savo esmės požiūriu susideda iš homeomerijų, o jos yra tokios mažos, kad jų nepagauna juslės. Taigi mažumas jų nepanaikina kaip esančių ir jos išlieka; bet kaip tik esamybė reiškia, kad ją galima pamatyti, užuosti ir t. t. Šiaip ar taip, šitos be galo mažos homeomerijos labai nuodugniai vaizduojantis išnyksta; pavyzdžiui, mėsa yra ji pati, bet taip pat ir tam tikras visa ko mi-

šinys, t. y. ji nėra paprasta. Tolesnė analizė parodo, koks painus šis vaizdinys; jei iš mėsos pašalinsime tai, kas nėra mėsa, ji pakis, arba ji išliks, jos negalima pakeisti. Toks vaizdinys daugiau ar mažiau turi susipainioti pats savyje. Kiekvienas darinys savo pagrindinio elemento požiūriu yra pirmapradis, ir visos dalys kartu sudaro tam tikrą kūnišką visumą, antra vertus, šitoje visumoje savaime turi glūdėti viskas. Νοῦς tokiu atveju yra tik jungiantis ir skiriantis, diakosmuojantis. Tai mus tenkina. Anaksagoro homeomerijos lengvai gali sukelti painiavą, bet pagrindinės jo apibrėžties būtina paisyti.

Homeomerijos yra nuostabus vaizdinys. Koks yra jo ryšys su kitu Anaksagoro pradu? Jeigu mes jį susiesime su sampročio pradu, tai atskirybės vaizdiniai bus nuoseklesni, negu kad iš pradžių atrodė. Kadangi samprotis apibrėžia pats save, tai turinys yra tikslas; turinys išlieka santykyje su kita, jis neatsiranda ir neišnyksta, nors ir yra apimtas veiklos. Taigi Anaksagoro vaizdinys, kad konkretūs pradai yra ir išlieka, yra nuoseklus. Jis įveikia atsiradimą ir išnykimą; esti tik kitimas, kuris yra susitelkimas ir išsisklaidymas to, kas suvienyta. Pradai yra konkretūs, jie turi turinį – dėl to jie yra tikslai; vykstant kitimui, pradai veikiau išlieka. Kitimas yra išorinis – susijungimas arba išsiskyrimas; vienoda jungiasi tik su vienoda. Tiesa, chaotiškas susimaišymas yra nevienodų dalių buvimas draugėje, bet tai tik sankaupa, o ne koks nors individualus gyvybingas darinys, nes šis išsilaiko tik jungdamas vienodą dalį prie vienodos. Kokie primityvūs bebūtų šitie vaizdiniai, jie iš tikrųjų dar atitinka νοῦς.

3. Jeigu kalbėsime apie paprastą spekuliatyvų νοῦς *santykį* su materija, tai jie abu spekuliatyviai nėra teigiami kaip vienis. Nes materija nėra teigiama kaip vienis, sąvoka nėra įėjusi į ją pačią. Sąvokos čia iš dalies dar yra paviršutiniškos. Νοῦς yra viskame esanti judinanti siela; „kaip siela, jis yra visuose gyvūnuose, ir dideliuose, ir mažuose, geresniuose, ir blogesniuose“[395]. Tačiau kaip pasaulio siela,

kaip organiška visumos sistema, samprotis realybės srityje Anaksagoro filosofijoje tėra tuščia frazė. Kadangi senovės filosofai laikė sielą pradu, jie nemanė, kad gyva būtybė kaip gyva būtybė dar turi turėti kitą pradą (juk siela judina pati save), jie ieškojo prado tam apibrėžtumui, kuris yra gyvūnas kaip visumos sistemos momentas, taigi šitų apibrėžtumų visuotinybės. Anaksagoras samprotį kaip tokį vadina pradu, ir iš tikrųjų pradu turi būti pripažinta absoliučioji sąvoka kaip paprastoji esmė, kaip tai, kas savo skirtybėse yra lygu sau, kaip tai, kas susidvejina ir teigia realumą. Anaksagoro filosofijoje nerasime nuorodų į samprotį visatoje arba į tai, kad jis jį suvokė kaip protingą sistemą. Maža to, ir senovės autoriai pabrėžtinai sako, jog jis apsiribojo teigimu, kad, mūsų žodžiais, pasaulis, gamta yra didelė sistema, kad pasaulis išmintingai sutvarkytas arba kad esama visuotinio proto. Tačiau tokie teiginiai dar neleidžia kalbėti apie tai, kaip šitas protas realizuojamas arba kas yra šitas pasaulio protingumas.

Anaksagoro νοῦς dar yra formalus, nors jis jau įžvelgė, kad pradas yra tapatus jo aktualizavimui. Aristotelis[396] pripažįsta, kad Anaksagoro νοῦς yra nepakankamas: „Anaksagoras naudoja νοῦς pasaulio sistemos (κοσμοποιΐαν) susidarymui paaiškinti, ir kai jam būna sunku paaiškinti, kodėl koks nors dalykas egzistuoja kaip būtinas (nurodyti būtinybės priežastį), jis juo remiasi, tačiau šiaip jis aiškina remdamasis viskuo, tik ne νοῦς".

Kad Anaksagoro νοῦς pasiliko kažkas formalu, niekur nėra pateikta taip išsamiai, kaip gerai žinomoje Platono „Faidono" vietoje[397], kuri labai svarbi Anaksagoro filosofijai suprasti. Platono Sokratas aiškiausiai pasako, kas ir jam, ir Platonui yra svarbu, kas, jų požiūriu, yra absoliutas ir kodėl Anaksagoras jų netenkina. Aš cituoju tą vietą, nes ji mums apskritai atskleidžia tą pagrindinę sąvoką, kurią randame senovės filosofinėje sąmonėje. Sokratas smulkiau apibūdina νοῦς, nurodydamas jo apibrėžtis. Platonas čia lei-

džia Sokratui pasakoti (kartu tai pavyzdys jo iškalbingumo, dėl to Sokrato kalba netrumpa), ką jis manąs apie Anaksagorą.

„Tačiau kartą išgirdau vieną žmogų skaitant knygą, pasak jo – Anaksagoro, kurioje buvo teigiama, esą protas ir yra tai, kas viską sutvarko, jis yra visa ko priežastis", savaime ir sau apibrėžtas bei veikiantis realybę. „Aš, žinoma, apsidžiaugiau tokia priežastimi ir pamaniau, jog tam tikra prasme gerai, kad viską tvarko protas. Pagalvojau: jei šitaip yra, tai jau tvarkantysis protas viską tvarko ir kiekvieną daiktą deda taip, kad būtų kuo geriausiai", taigi pagal to daikto paskirtį. „Vadinasi, panorėjus atrasti priežastį, dėl kurios vienas ar kitas daiktas atsiranda, žūva arba būva, ir reikia sužinoti, kokiu būdu tam daiktui geriausia būti ar kita ką veikti ir patirti." Sakyti, kad protas yra priežastis, arba sakyti, kad viskas yra geriausiai sutvarkyta, yra tas pat; tai geriausiai paaiškės iš priešpriešos. Toliau: „Tad, šitaip samprotaujant, išeina, jog žmogui ir apie patį save, ir apie visa kita viena teverta tyrinėti (σκοπεῖν): kas yra gražiausia ir geriausia. Antra vertus, tas pats žmogus būtinai turi žinoti ir tai, kas yra blogiau, – juk tai to paties žinojimo dalykas.

Šitaip svarsčiau ir patenkintas (κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ) galvojau radęs mokytoją, kuris esybių (τῶν ὄντων)", gėrio, „priežastį aiškina taip, kaip, mano protu, ir derėtų, – Anaksagorą, ir kad šis Anaksagoras pirmiausiai man paaiškins, ar Žemė esanti lėkšta, ar apvali, o paaiškinęs čia pat kruopščiai išdėstys, kokia ir kodėl būtinai tokia yra to priežastis. Jis pasakysiąs, kaip yra geriau, ir kad Žemei *geriau* turėti tokį pavidalą. O jei teigs ją esant visa ko viduryje, čia pat smulkiai išdėstys, kodėl jai geriau būti viduryje", t.y. išdėstys jos savaime ir sau apibrėžtą tikslą, o ne naudingumą kaip išoriškai apibrėžtą tikslą. „Ir jeigu jis būtų man šitai atskleidęs, buvau jau nusiteikęs nebeieškoti kitos priežasties. Ir apie Saulę taip pat buvau nusiteikęs sužinoti, ir apie Mėnulį, ir apie kitas žvaigždes: apie santykinius jų greičius, posūkius ir vi-

sas kitas būsenas – kodėl kiekvienam jų geriau daryti bei patirti tai, ką patiria. Mat niekaip nesitikėjau, kad žmogus, kuris teigia, esą visa tvarkoma proto, pakiš jiems kokią kitą priežastį nei tą, kad būti taip, kaip yra, jiems geriausia. Todėl maniau, kad nurodydamas kiekvieno jų ir visų drauge priežastį, jis čia pat paaiškins, kas kiekvienam jų geriausia ir koks esąs visų bendras gėris", taigi nurodys laisvą, savaime ir sau esančią idėją, absoliutų galutinį tikslą.

„Kad ir už didelį pinigą nesiruošiau atiduoti šios vilties, bet labai uoliai kibau į knygą ir skaičiau kiek pajėgdamas greitai, kad tik greičiau sužinočiau kas geriausia ir kas blogiau. Bet nuo šios nuostabios vilties, bičiuli, nusiritau su vėjeliu! Mat, paskaitęs toliau, pamačiau, jog šis vyras visai nesinaudoja protu (νοῦς) ir neskiria jam jokios atsakomybės tvarkyti daiktus (διακοσμεῖν), o atsakingais laiko orą, eterį, vandenį ir daugybę kitų keistų dalykų". Matome, kad tam, kas geriausia, kas esti pagal samprotį (pagal santykį su tikslu), priešinama tai, ką mes vadiname natūraliomis priežastimis, kaip kad Leibnizo filosofijoje *causae efficientes* ir *causae finales*.

Sokratas kalėjime valanda prieš mirtį tai išaiškina šitaip: „Čia man pasirodė, jog jam išeina panašiai, kaip kokiam nors žmogui, kuris pasakytų: „Sokratas visa, ką daro, daro protu" o paskui, pradėjęs dėstyti vieno ar kito mano poelgio priežastis, pirmiausiai sakytų, kad čia dabar aš sėdžiu todėl, jog mano kūnas susideda iš kaulų ir raumenų, ir kad kaulai yra kieti ir išdėstyti skyrium vienas nuo kito (διαφυάς), o įsitempti ir atsipalaiduoti gebantys raumenys juos supa kartu su mėsa ir oda, kuri visa tai sulaiko. Kaulai sukabinti savo sąnariuose juda, o raumenys atsipalaiduoja arba įsitempia ir, matyt, padaro taip, kad įstengiu dabar sulenkti savo narius. Dėl šios priežasties susilenkęs ir sėdžiu čia. Taip pat ir mano kalbėjimąsi su jumis aiškintų kitomis panašiomis priežastimis, atsakingais laikydamas garsus, oro sroves ir aibę kitų tokių dalykų, nepasirūpindamas pasaky-

ti tikrųjų priežasčių" (laisvo apsisprendimo, kuriam paklūsta tai, kas tik mechaniškai išoriška): „kadangi atėniečiai nutarė, kad geriau mane pasmerkti, todėl ir aš, savo ruožtu, nutariau, jog geriau man sėdėti čia, ir jog teisingiau yra pasilikti bei patirti tokią bausmę, kokią jie man paskirs". (Prisiminkite, kad vienas Sokrato draugas viską buvo parengęs jo pabėgimui, bet Sokratas atsisakė.) „Mat, galai griebtų, tikiu, kad jau seniai nešami mano nuomonės apie tai, kas yra geriausia, šitie raumenys ir kaulai būtų kur nors Megaruose ar pas bojotiečius, jei tik nebūčiau manęs, jog teisingiau ir gražiau, nei išsisukti bei pasprukti, yra priimti valstybės bausmę, kokią ji man beskirtų". Platonas čia teisingai priešina dvi pagrindų ir priežasčių rūšis: tikslo priežastį ir išorinę priežastį (chemizmą, mechaniškumą ir t. t.), – kad parodytų, koks absurdiškas yra šis sąmonę turinčio žmogaus elgesio pavyzdys. Kyla įspūdis, kad Anaksagoras apibrėžia tam tikrą tikslą, nes nori juo remtis; bet jis tučtuojau nuo jo nusigręžia ir prabyla apie visiškai išorines priežastis. „Vis dėlto vadinti šitai" (pavyzdžiui, kaulus ir raumenis) „priežastimis" pernelyg kvaila. O jei kas sakytų, esą neturėdamas visų šių dalykų, – tai yra kaulų, raumenų ir kitų, kiek jų turiu, – nepajėgčiau daryti, ką nusprendžiau (τὰ δόξαντά μοι), tai būtų tiesa, bet sakyti, neva dėl jų darau tai, ką darau, ir dar remdamasis protu, o ne todėl, jog pasirenku tai, kas geriausia (τῇ τοῦ βελτίστου αἱρέσει), būtų pernelyg lengvabūdiškas teiginys. Juk čia nesugebėta atskirti, jog viena yra tikroji priežastis (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι), kita – tai, be ko priežastis niekada negalėtų būti priežastimi", taigi yra sąlyga. Iš to, ką Platonas pasako apie Anaksagorą, aiškėja, kad pastarojo νοῦς yra tik formalus.

Šis pavyzdys gerai parodo, kad tokiuose aiškinimuose nesama tikslo. Antra vertus, šis pavyzdys nėra geras, nes jis yra paimtas iš savimonės savivalės srities, joje turime reikalą su svarstymu, o ne su nesąmoningu tikslu. α. Iš šitos Anaksagoro νοῦς kritikos, apskritai paėmus, galima padaryti iš-

vadą, kad Anaksagoras savo νοῦς nepritaikė realiems dalykams. β. Antra vertus, pozityvusis Sokrato kritikos aspektas irgi atrodo nepatenkinamas, nes ji puola į priešingą kraštutinumą, būtent, iš gamtos aiškinimo reikalauja priežasčių, kurios, atrodo, reiškiasi ne joje, o apskritai glūdi už jos, sąmonėje. Juk gera ir gražu iš dalies yra sąmonės kaip tokios mintys; tikslas ir tikslingas veiksmas pirmiausia yra sąmonės, o ne gamtos veiksmas. Arba, kai teigiama tikslą esant pačioje gamtoje, tikslas, kaip tikslas, atsiduria už jos; kaip toks, jis yra ne pačioje gamtoje, o slypi tik mūsų sprendime; pačioje gamtoje yra tik tai, kas vadinama natūraliomis priežastimis, ir, kad ją suprastume, turime ieškoti joje tik imanentinių priežasčių ir tik jas nurodyti. Pavyzdžiui, kai kalbame apie Sokratą, skiriame jo poelgio tikslą bei pagrindą kaip sąmonę ir jo tikrovinio poelgio priežastis; šių mes iš tikrųjų ieškotume jo kauluose, raumenyse, nervuose ir t. t. Kai iš gamtos aiškinimo pašalinamas tikslas, kuris yra mūsų mintis, o ne tam tikra gamtos būtis, tai tada iš gamtos aiškinimo pašalinamas ir pamėgtasis teleologinis požiūris; pasak jo, žolė auga tam, kad ją ėstų gyvuliai, o gyvuliai yra ir ėda žolę tam, kad mes galėtume juos valgyti. Medžių tikslas yra tas, kad mes valgytume jų vaisius ir kad jie mums duotų malkų šildymui, daugelis žvėrių turi kailį, kuris tinka šiltiems drabužiams, jūra Šiaurėje išmeta į krantą rąstų, nes šiuose kraštuose medžiai neauga, taigi ji taip padeda išlikti gyventojams ir t. t. Jei tikslą, gėrį įsivaizduojame šitaip, tai jis yra už paties daikto. Tam tikro daikto prigimtis tada suprantama ne kaip esanti savaime ir sau, o tik santykyje su kitu daiktu, kuriam tas santykis visai nesvarbu. Medis, žolė, kaip gamtos esmės, egzistuoja patys sau, ir tas tikslingumas, kad žolė, pavyzdžiui, yra ėdama, visiškai neliečia žolės kaip žolės, kaip kad gyvūnų neliečia tai, jog žmonės rengiasi jų kailiais.

Rodos, kaip tik tokio gamtos vertinimo Sokratas apskritai pasigedo Anaksagoro filosofijoje. Tačiau šitokia mums

įprasta gėrio ir tikslingumo prasmė iš dalies nėra vienintelė ir nėra Platono vartotoji, iš dalies ir ji yra būtina. α. Gėrio arba tikslo nereikia įsivaizduoti taip vienpusiškai, kad, teigdami juos esant tik būtybės kaip tokios vaizduotėje, priešintume juos esamybei – išlaisvinę juos iš šitokios formos, turime jų žiūrėti pagal jų esmę; tatai yra visos esmės visuotinybė, rūšis, idėja. Toks tikslas yra tikra, bet į save sugrįžtanti priežastis: tikslas kaip visuotinybė, kaip savaime esantis pirminis dalykas, iš kurio kyla judėjimas ir kuris tampa rezultatu; tai yra tikslas, esantis ne tik vaizduotėje prieš tapimą tikrove, bet ir esantis realybėje. Tapsmas yra judėjimas, kurio dėka atsiranda tam tikras rezultatas ir visybė; gyvūno ir augalo esmė yra rūšis – ta visuotinybė, duodanti postūmį jų judėjimui ir juos išskleidžianti. Šita visybė yra visuma (augalai, gyvūnai ir t. t.), tačiau ta visuma atsiranda ne svetimo poveikio dėka, o yra savo pačios produktas, esantis iš pat pradžių, jis yra pirminis, pats save gaminantis; jis vadinasi tikslas, jis yra visuotinybė, kaip tai yra jo kaip esamybės tapsme. Idėja nėra tam tikras atskiras daiktas, kuris turėtų kitokį turinį negu realybė arba visiškai kitaip atrodytų. Šita visuotinybė, pirma, kaip tai, kas vis dėlto yra pagaminta, yra tikslas: daigas, sėkla, vaikas – tai dar nerealizuotas tikslas, visuotinybė kaip tokia; antra, tai, kas sukelia jos judėjimą, yra tas pat kaip ir realizavimas: tampa tai, kas savaime jau yra, – augalas, gyvūnas. Prieštara šiuo atveju yra grynai formali galimybės ir tikrovės prieštara; veikli, judinanti substancija ir veiklumo produktas yra tas pats. Šitas realizavimas, judėjimas persmelkia prieštarą; negatyvumas, kurį turi visuotinybė, yra šitas procesas, pats judėjimas. Rūšis, visuotinybė susipriešina su savimi kaip atskirybė su atskirybe ir visuotinybe; taip gyvojoje būtybėje rūšis realizuoja save skirtingų kartų prieštaroje, bet šių kartų esmė yra visuotinė rūšis. Gyvosios pavienės būtybės siekia save išlaikyti kaip pavienės būtybės, jos minta, geria ir taip toliau, tačiau tai, ką jos tokiu būdu sukuria, yra rūšis.

Individai save panaikina, ir tik rūšis yra tai, kas visada save atkuria; augalas veda tik tą patį augalą, ir pagrindas šiuo atveju yra visuotinybė.

β. Be to, būtina apibrėžti tai, kas tiesiog vadinama natūraliomis priežastimis, ir kuo jos skiriasi nuo tikslo priežasties. Jeigu aš izoliuoju pavienį dalyką ir jį traktuoju tik kaip judėjimą ir judėjimo momentus, tai aš nurodau tai, kas yra natūralios priežastys. Pavyzdžiui, kaip atsirado *šita* gyvoji būtybė? – Ji gimė iš šito savo tėvo ir šitos savo motinos. Kas yra šitų vaisių priežastis? – Medis, kurio sultys taip destiliuojasi, kad užsimezga ir užauga būtent toks vaisius. Tokio pobūdžio atsakymai nurodo priežastį, tai yra atskirumą, priešingą kitam atskirumui, bet tų atskirumų esmė yra rūšis. Tačiau gamta negali būti esmė kaip tokia. Gimdymo tikslas yra būties atskirumo įveika, bet gamta, kuri savo egzistavime iš tikrųjų sukelia šią atskirumo įveiką, vietoj jos pastato ne visuotinybę, o tik kitą atskirą būtybę. Kaulai, raumenys ir kiti audiniai suteikia galimybę vienaip ar kitaip judėti; jie yra priežastis, bet ši savo ruožtu turi kitą priežastį, ir t. t. iki begalybės. Tačiau visuotinybė įima jas į save kaip momentus, kurie, tiesa, judėjime pasirodo kaip priežastys, bet pasirodo taip, kad šių dalių pagrindas pats yra visuma. Pradinis dalykas yra ne jos, pradinis dalykas yra rezultatas, kuriuo virsta augalo ir t. t. sultys, tai, kas atsiradime pasirodo tiktai kaip produktas, kaip sėkla, kuri yra ir pradžia, ir pabaiga, ir nors tai yra skirtingi individai, bet jų esmė yra ta pati.

γ. Tačiau tokia rūšis pati yra tam tikra apibrėžta rūšis ir yra esmingai susijusi su kita rūšimi, pavyzdžiui, augalo idėja yra susijusi su gyvūno idėja. Visuotinybė juda tolyn. Tai, kad augalus ėda gyvūnai ir t. t., yra išorinis tikslingumas, ir tai yra jų, kaip rūšies, ribotumas. Augalo rūšies absoliučios visybės realizavimas yra gyvūnas, gyvūno – sąmoninga būtybė, žemės – augalas. Tai visumos sistema, kurioje kiekvienas

momentas yra praeinantis. Šiuo požiūriu esama dvejopo traktavimo: pirma, kiekviena idėja yra ratas pačioje savyje; augalas, gyvūnas yra savos rūšies gėris; antra, kiekviena idėja yra momentas visuotiniame gėryje. Jei aš gyvūną traktuoju tik kaip išoriškai tikslingą, sukurtą kitam, tai aš jį matau vienašališkai, nes jis yra esmė, visuotinybė savaime ir sau. Bet taip pat vienašališka yra manyti, kad, pavyzdžiui, augalas yra tik savaime ir sau, tik gamtos produktas, savitikslis, uždaras savyje ir tik į save sugrįžtantis, taigi neatsižvelgti šitame jo atskirume į jo virtimą maistu, drabužiais ir t. t. Tai ratas, kuris užsibaigia savyje, tačiau jo užbaigtumas kartu yra virtimas kitu ratu; tai sūkurys, o jo centras, į kurį jis sugrįžta, tiesiogiai yra periferija tam tikro aukštesnio rato, kuris jį praryja.

Taigi tikslas (gėris) yra ana visuotinybė; jis yra geras, taip kaip yra gera jo visuotinybė (bendrasis gėris). Sokratas visada kalba apie tai, kas geriausia, apie tikslą. Kaip tik šitoje tikslo formoje Sokrato filosofijoje pasirodo tai, ką mes vadiname νοῦς. Kai sakome, kad daiktų prigimtis turi būti pažinta pagal sąvoką, tai sąvoka šiuo atveju reiškia savarankišką, nepriklausomą daiktų traktavimą. Sąvoka yra tai, kas patys daiktai yra savaime ir sau. Ji pati save realizuoja ir pati save keičia; bet ji yra tai, kas šioje sampynoje su kìta išsaugo save. Ji varžo natūralių priežasčių santykį. Šita sąvoka yra tikslas. Tikslas pirmučiausia (pagal vaizdinį) yra apibrėžtis, kuri yra už daiktų; todėl daiktai yra naudingi, jie yra skirti tam tikram tikslui. Tačiau tokia apibrėžtis nėra pačių daiktų apibrėžtis, ji jiems svetima. Kalbant apie tikslą, nereikia įsivaizduoti tokio, kuriam tikslas yra išorinis. Antai mes sakome: galutinis pasaulio tikslas – jis yra jam imanentiškas, bet jis gali būti mąstomas ir kaip jam išoriškas.

Be šių paaiškinimų negalima apsieiti. Juk mes matome, kaip nuo čia spekuliatyvioji idėja vis labiau pereina prie vi-

suotinybės, nes anksčiau ji buvo nusakoma kaip būtis, o momentai ir judėjimas – kaip esama. Kalbant apie šitą perėjimą, nereikėtų manyti, kad taip atsisakoma būties ir pereinama į sąmonę kaip būties priešybę (tokiu atveju visuotinybė visiškai prarastų spekuliatyvią reikšmę); taip nėra, nes visuotinybė gamtoje yra imanentiška. Šitokią prasmę turi mūsų vaizdinys, kad samprotis, mintis (νοῦς) kuria, tvarko ir t. t. pasaulį. Tokia yra atskiros sąmonės veikla, kai aš stoviu vienoje pusėje, o priešais mane yra vienokia ar kitokia tikrovė, materija, kurią aš formuoju, visaip skirstau ir tvarkau; filosofijoje visuotinybė, mintis turi apsieiti be šitokios priešpriešos. Būtis, grynoji būtis pati yra visuotinybė, jei tik prisiminsime, kad būtis yra absoliuti abstrakcija, grynoji mintis. Tačiau būtis, kai ji tokiu būdu teigiama kaip būtis, turi tokią reikšmę, kad ji yra priešingybė reflektuojančiai savyje pačioje būčiai, minčiai; prisiminimas yra mūsų priešprieša būčiai. Bet šitokiu būdu visuotinybė netarpiškai reflektuoja save pačią. Iki čia atėjo senovės filosofai; atrodo, tai yra nedaug. Visuotinybė yra skurdi apibrėžtis, visuotinybę žino kiekvienas, bet ne kiekvienas žino visuotinybę kaip esmę. Taip, mintis pasiekia juslumo nematomumą, taigi prieina tai, kas antjusliška, bet ji neprieina prie pozityvaus apibrėžtumo, nes bepredikatis absoliutumas yra tik negatyvumas, tai nepranoksta paprasto dabartinio absoliutumo vaizdinio, taigi mintis neprieina pozityvumo ir jo nemąsto kaip visuotinybės. Taigi Anaksagoro filosofijoje susiduriame su νοῦς kaip su visuotinybe, absoliutumu, kuris pats, savo jėgomis teigia tam tikrą turinį ir jame būna. Su šituo minties radiniu užbaigiame pirmąjį tarpsnį. Su šituo pradu įžengiame į antrąjį tarpsnį. Pirmojo tarpsnio įdirbis nėra labai didelis. Nors kai kas ir mano, kad jame slypi dar ir ypatinga išmintis, tačiau iš tikrųjų mąstymas dar jaunas, apibrėžtys dar skurdžios, abstrakčios, menkos; mąstymas remiasi negausiomis apibrėžtimis, ir jos negali jo patenkinti. Vandens, būties, skaičiaus ir t. t.

pradai yra nepakankami; visuotinybė turi kilti sau . Tik Anaksagoro filosofijoje matome, kad visuotinybė apibrėžta kaip pati save apibrėžianti veikla.

Taigi visuotinybės santykį dar turime traktuoti kaip priešingą būčiai arba *sąmonę* kaip tokią nagrinėti *jos santykyje su esamybe*. Šitas sąmonės santykis priklauso nuo to, kaip Anaksagoras apibrėžia esmę. Tai, ką mes čia randame, negali mūsų patenkinti, kadangi jis, pirma, mintį iš dalies pripažino esme, tačiau nepaaiškino pačios šitos minties santykio su realybe; todėl, antra, realybė yra sau bemintė kaip begalinė daugybė homeomerijų, t. y. kaip begalinė daugybė juslinės būties savaime, kuri tokiu atveju yra juslinė būtis, nes egzistuojanti būtis yra homeomerijų sankaupa. Toks pat daugeriopas gali būti sąmonės santykis su esme. Todėl Anaksagoras ir galėjo sakyti, kad tiesa glūdi tik mintyje ir protiniame pažinime, bet, antra vertus, jis taip pat galėjo sakyti, kad tiesa yra juslinis suvokimas, nes jis sugriebia homeomerijas, kurios egzistuoja pačios savaime.

α. Sekstas[398] apie Anaksagorą liudija, kad „protas (λόγος) esąs tiesos kriterijus, nes, pagal jį, juslės dėl savo silpnumo negali spręsti apie tiesą"; juslės yra silpnos, nes homeomerijos yra be galo mažos, juslės negali jų sugauti, jos nežino, kad homeomerijos turi būti tai, kas idealu, mąstoma. Garsus tai iliustruojantis pavyzdys yra Anaksagoro teiginys, kad „sniegas yra juodas, nes jis yra vanduo, o vanduo yra juodas"; taigi šiuo atveju tiesa jam yra tai, kas turi tam tikrą pagrindą[399].

β. „Anaksagoras sako, kad esama kažko, kas yra prieštaravimo (ἀντιφάσεως) viduryje, todėl viskas yra netikra. Juk kai prieštaravimo pusės susimaišiusios, tai mišinys nėra nei geras, nei negeras, taigi niekas nėra tikra"[400]. Kitur Aristotelis[401] apie Anaksagorą sako, kad „vienoje jo mokiniams pasakytų apoftegmų teigiama, kad daiktai (jiems) yra tokie, kokius jie juos suvokia" (kokie jie jiems atrodo). Tatai gali būti susiję su tokiu požiūriu, kad, jeigu egzistuo-

janti būtis yra sankaupa homeomerijų, kurios yra esamoji esmė, tai juslinis suvokimas pagauna daiktus tokius, kokie jie iš tikrųjų yra.

Vis dėlto iš viso to mažai naudos. Tačiau čia prasideda apibrėžtesnis sąmonės santykio su būtimi, pažinimo kaip tiesos žinojimo prigimties plėtojimas. Dvasia pažengė taip toli, kad jau galėtų nusakyti esmę kaip mintį. Taigi esmė, kaip esamoji, yra sąmonėje kaip tokioje, savaime, bet sąmonėje. Būtis yra būtis tik tiek, kiek sąmonė ją pažįsta, ir tik tai, tik būties žinojimas yra esmė. Dvasiai nebereikia ieškoti esmės jai svetimuose dalykuose, dabar esmės ji ieško savyje; nes tai, kas šiaip jau atrodo svetima, yra mintis, t. y. sąmonė turi šitą esmę pati savyje. Tačiau šita priešpriešinta sąmonė yra atskira. Tai reiškia, kad šitaip iš tikrųjų įveikiama būtis savaime; juk būtis savaime yra ne priešingybė, ne atskirybė, – ji yra visuotinybė. Ši būtis yra pažįstama; bet tai, kas yra, yra tik pažinime arba, kitaip sakant, nėra kitos būties, išskyrus tą, kuri yra sąmonės pažinimas. Šitą visuotinybės išplėtojimą, kai esmė visiškai pereina į sąmonės pusę, randame liūdnai pagarsėjusioje sofistų pasaulietiškoje išmintyje. Ją galima vertinti tuo aspektu, kad dabar plėtojasi negatyvioji visuotinybės prigimtis.

Antras skirsnis

ANTRAS TARPSNIS: NUO SOFISTŲ IKI SOKRATIKŲ

Šitame, antrame, tarpsnyje mes nagrinėsime pirmiausia sofistus, paskui Sokratą ir galiausiai sokratikus siaurąja prasme. Platoną atskyrėme ir nagrinėsime kartu su Aristoteliu. Νοῦς, tikslas, iš pradžių suvokiamas labai subjektyviai – kaip tai, kas žmogui yra tikslas (gėris). Platonas ir Aristotelis tai suvokia visuotinai objektyviu būdu – kaip rūšį, kaip idėją. Kadangi mintis suprantama kaip pradas, tai jis iš pradžių tu-

ri subjektyvų pobūdį. Mąstymas yra subjektyvi veikla, todėl stoja subjektyvios refleksijos amžius, kai absoliutumas teigiamas kaip subjektas. Moderniojo laiko principas prasideda šiame tarpsnyje – sulig Graikijos subyrėjimu Peloponeso kare.

Kadangi Anaksagoro νοῦς'e, kuris yra dar visiškai formali save apibrėžianti veikla, apibrėžtumas dar yra visiškai neapibrėžtas, – apibrėžtis yra visiškai bendra ir abstrakti, todėl mes jame pasigendame turinio, – tai iškyla poreikis rasti bendrą atramos tašką, kuris leistų siekti tam tikro turinio. Koks yra tas absoliučiai bendras turinys, kurį suteikia sau abstraktus mąstymas kaip save apibrėžianti veikla? Tai, kas čia prasideda, ir yra tikrasis apibrėžimas. Dabar naiviam mąstymui senesniųjų filosofų, kurių bendrąsias mintis aptarėme, priešinama sąmonė. Kai subjektas reflektuoja apie Dievą, apie absoliutumą, jis produkuoja mintis, jis turi šį turinį priešais save; bet paskui paaiškėja, kad tai, kas čia turima, nėra viskas, kad dar yra antras dalykas – mąstantis subjektas, kad objektyvumo visybei kaip esminė jo dalis priklauso ir mąstymo subjektyvumas. Šio subjektyvumo apibrėžtis yra ta, kad jis yra begalinė, save su savimi susiejanti forma; ši grynoji veikla, apibrėžimo procesas apskritai, visuotinybė kartu su forma gauna apibrėžtis, tam tikrą turinį, ir šiuo atveju svarbiausias klausimas yra turinio apibrėžtys. Kitas šito subjektyvumo aspektas – subjektas yra šitas mąstymas, yra tai, kas teigia, o sąmonė turi jį reflektuoti; tatai yra dvasios sugrįžimas iš objektyvumo į save pačią. Mąstymas iš pradžių gilinosi į objektą, bet jis, kaip kad Anaksagoro νοῦς, dar neturi jokio turinio, nes pastarasis yra kitoje pusėje. Dabar, kai mąstymas sugrįžta kaip sąmonė, kad subjektas yra tai, kas mąsto, iškyla kita pusė – supratimas, kad mąstymas turi įgyti esmingą absoliutų turinį. Šitas turinys, vertinant abstrakčiai, gali būti dvejopas. Apibrėžties formos požiūriu Aš, kaip apibrėžiantis, yra esminis dalykas, todėl turinys yra

Aš pats, tai, kas mano, ir aš savuosius interesus padarau turiniu; antra vertus, turinys yra apibrėžiamas kaip visiška visuotinybė. Šitie du požiūriai iškyla tada, kai susiduriama su klausimu, kaip reikia suprasti esamybę savaime ir sau ir koks yra netarpiškas jos santykis su Aš kaip mąstančiuoju subjektu. Apskritai filosofuojant labai svarbu, kas yra objektas, mąstomasis turinys, bei tai, kad Aš yra šį turinį teigiantis; bet nors aš šį turinį teigiu, tačiau tas turinys yra objektyvus, savaime ir sau esantis. Jeigu apsiribojama tuo, kad Aš yra šis teigiantysis, tatai yra netikęs moderniųjų laikų idealizmas. Anksčiau buvo mąstoma ir neįstringama požiūryje, kad išmąstytas turinys blogas todėl, kad jį teigiu aš, kad jis yra subjektyvus.

Tokiam filosofavimui atstovauja sofistai, Sokratas ir sokratikai; pastarieji patikslino tą turinį, kurį buvo apibrėžęs Sokratas, tačiau patikslino išlaikydami tiesioginį ryšį su juo.

A. SOFISTAI

Sąvoka, kurią Anaksagoro filosofijoje protas suvokė kaip esmę, yra paprastasis negatyvumas, kuriame nugrimzta bet koks apibrėžtumas, bet kokia esamybė ir atskirybė. Prieš sąvoką niekas negali atsilaikyti; ji yra predikatų neturintis absoliutumas ir jai viskas yra tik momentas; jai nėra nieko, kas būtų, jei taip galima išsireikšti, gerai pritvirtinta. Būtent sąvoka yra šitas tekantis Herakleito virsmas, šitas judėjimas, šita rūgštis, prieš kurią niekas negali atsilaikyti. Taigi pati save surandanti sąvoka suranda save kaip absoliučią galią, prieš kurią viskas išnyksta; ir dabar visi daiktai, viskas, kas yra, viskas, kas buvo laikoma patvaru, – dabar visa tai pasidaro taku. Šitie tvirti dalykai – ar tai būtų būties tvirtumas, ar tai būtų apibrėžtų sąvokų, principų, papročių, įstatymų tvirtumas – susiūbuoja ir netenka lygsvaros. Principai ir t. t. patys priklauso sąvokai, jie teigiami kaip visuotinybė,

bet visuotinumas yra tik jų forma, o jų turinys kaip tai, kas apibrėžta, išsiklibina.

Šitą judėjimą pamatysime vadinamųjų sofistų mokyme; juos sutinkame pirmą kartą. Šiuo vardu – σοφισταί – jie pasivadino patys, mat laikė save išminties mokytojais, kurie gali padaryti žmones išmintingus (σοφίζειν). Sofistai yra visiška priešingybė mūsų mokytumui, kuris apsiriboja tik žiniomis ir tiria, kas *yra* ir kas buvo, – tai didžiulis kiekis empirinės medžiagos, o kai surandama kokia nors nauja forma, koks nors naujas kirminas, dar koks parazitas ar bjaurastis, tai laikoma didele laime. Todėl mūsų mokytieji profesoriai daug nekaltesni už sofistus, bet filosofija už tokią nekaltybę neduotų nė skatiko.

O jeigu kalbėsime apie sofistų santykį su įprastais požiūriais, tai turėsme pripažinti, kad sofistai įgijo blogą vardą ir sveiko proto šalininkų, ir moralistų akyse. Pirmieji juos smerkė dėl jų teorinių pažiūrų, nes neprotinga manyti, kad niekas neegzistuoja, o antrieji dėl jų praktinės pozicijos, laužančios visas taisykles ir įstatymus.

Kalbant apie šitą susižavėjimą visų daiktų judėjimu, negalima apsiriboti tik jo negatyviuoju aspektu; bet rimtis, kuria virsta judėjimas, nėra to, kas juda, nepajudinamumo atkūrimas, nes tada galiausiai prieitume prie to paties, ir ji būtų tik bergždžia veikla. Tačiau paprasto vaizdinio, kuriam trūksta minties kultūros ir mokslo, sofistika yra būtent ta, kad jai jos apibrėžtumai kaip tokie galioja kaip savaime ir sau esančios esmės, ir daugybę gyvenimo taisyklių, patyrimo teiginių, principų ir t. t. jis laiko absoliučiai nepajudinama tiesa. Pati dvasia yra šių įvairiopų tiesų vienybė; joje visos šitos ribotos tiesos glūdi tik kaip įveiktos, jos pripažįstamos tik kaip reliatyvios tiesos arba pripažįstamos kartu su jų ribomis, apribotos, o ne kaip esančios savaime. Tokios tiesos iš tikrųjų nebeegzistuoja net sveikam protui. Kartais šis protas sąmonei pripažįsta, kad galioja priešingos tiesos, ir pats jas teigia; kartais jis

nežino, kad sako tiesiog priešingai negu galvoja ir kad jo išraiška yra tik prieštaravimo išraiška. Ne blogais veiksmais, o apskritai savo elgesiu jis pažeidžia šitas savo maksimas bei principus; ir jeigu jis gyvena protingą gyvenimą, tai šis gyvenimas iš tikrųjų yra tik nuolatinis nenuoseklumas, vienos ribotos elgesio maksimos atitaisymas pažeidžiant kitas. Tad, pavyzdžiui, prityrusiu ir išsilavinusiu valstybės veikėju laikytinas tas, kuris moka surasti vidurį, kuris turi praktinį protą, t. y. kuris prieš jį iškilusį atvejį sprendžia žiūrėdamas visos jo apimties, o ne kurio nors vieno aspekto (vienas aspektas išreiškia vieną maksimą). Tas, kuris visada veikia pagal vieną maksimą, yra pedantas ir gadina reikalus sau ir kitiems. Šitaip būna ir pačiuose paprasčiausiuose dalykuose. Pavyzdžiui, „tai yra tiesa, kad daiktai, kuriuos aš matau, yra, ir aš tikiu jų realumu", – taip ramia širdimi sako kiekvienas; bet iš tikrųjų netiesa, kad jis tiki jų realumu, veikiau jis tiki priešingai. Jis tuos daiktus valgo ir geria, t. y. jis yra įsitikinęs, kad jie neegzistuoja savaime, kad jų būtis neturi jokio tvarumo, jokios esmės. Taigi paprastas samprotis yra geresnis veikdamas, negu mąstydamas. Jo veikiančioji esmė yra visa dvasia, bet jis nėra savęs įsisąmoninęs kaip dvasios, o tai, ką jis įsisąmonina, yra tokie įstatymai, taisyklės, bendrieji teiginiai, kurie sąmonėje jam galioja kaip tiesos; ir veikdamas jis pats paneigia savo sampročio ribotumą. Tačiau šita sąmonė tokią apibrėžtą būtį ir būtį apskritai išsako kaip absoliučiąją esmę ir vadina tai savo sąmone, savo sampročiu. Kai sąvoka stoja prieš šitokią gausą – sąmonė mano turinti ištisą tiesos lobyną – ir kai iškyla pavojus sąmonės tiesai (juk sąmonė žino, kad ji yra tik tada, kai turi tiesą), ir kai jai supainiojamos nepajudinamos esmės, tada sąmonė sukyla; ir sąvoka šitame savo santykyje, tame savęs realizavime, kai ji pasikėsina į įprastas tiesas, užsitraukia neapykantą ir pradedama plūsti. Štai visuotinio sofistikos koneveikimo priežastis, ją koneveikia vadinama-

sis sveikas žmogaus protas, kuris nežino, kaip kitaip galėtų sau padėti.

Sofistika yra liūdnai pagarsėjęs žodis; blogą vardą sofistai įgijo ypač dėl savo antagonizmo Sokratui ir Platonui. Šitas žodis paprastai reiškia, kad savavališkai, remiantis klaidingu pagrindu arba paneigiama, išklibinama kokia nors tiesa, arba kokia nors klaida padaroma priimtina ir įtikinama. Palikime ramybėje ir užmirškime šią blogąją sofistikos prasmę. Mes aptarsime sofistikos *pozityvųjį, mokslinį aspektą*, o paskui, juo remdamiesi, sofistų vietą Graikijoje.

Pirma. Būtent sofistai paprastąją sąvoką kaip mintį (kuri jau elėjiečių mokykloje, Zenono filosofijoje, pradėjo gręžtis į savo grynąją priešybę, į judėjimą) dabar apskritai pritaiko pasaulio objektams ir ja persmelkia visus žmonių santykius, o ji įsisąmonina savo galią, save kaip absoliučiąją ir vienintelę esmę: pavydulingai nori vyrauti atžvilgiu to, kas yra kìta, kas yra apibrėžta, kas nėra mintis – ir visa tai valdyti. Pati sau tapati mintis savo negatyviąją jėgą nukreipia prieš įvairiopą teorinės ir praktinės srities apibrėžtumą, natūraliosios sąmonės tiesas ir netarpiškai galiojančius įstatymus bei principus; tai, kas vaizdiniui yra tvirta, sąvokoje suyra, dėl to ypatingajam subjektyvumui vienašališkai leidžiama paversti save pirmutiniu bei tvirtu dalyku ir visa susieti su savimi.

Ši pasirodžiusioji sąvoka dabar tampa visuotine filosofija; ir ne tik filosofija, bet ir bendruoju išsilavinimu, kurį įgijo ir privalėjo įgyti kiekvienas žmogus, nepriklausantis bemintei miniai. Juk išsilavinimu mes kaip tik ir vadiname tikrovėje taikomą sąvoką, kiek ji pasirodo ne grynai savo abstraktume, o vienybėje su įvairiopu visų vaizdinių turiniu. Beje, išsilavinime sąvoka yra viešpataujanti bei judinanti, nes apibrėžti dalykai čia pažįstami savo ribose, jų virsme į kìta. Sąvoka tapo visuotiniu mokymu, todėl atsirado daugybė sofistikos mokytojų. Sofistai buvo Graikijos mokytojai, kurių dėka Graikijoje apskritai buvo įgyvendintas švietimas.

Jie užėmė poetų ir rapsodų vietą, kurie anksčiau buvo visų dalykų mokytojai. Religija nebuvo mokytoja, nes religijos nebuvo mokoma. Žyniai aukojo aukas, užsiėmė pranašavimu, buvo μαντεῖς, aiškino orakulo ištarmes, bet mokymas – tai jau visai kas kita. Sofistai mokė išminties, apskritai mokslų, muzikos, matematikos ir t. t., ir tai buvo svarbiausia jų paskirtis. Dar iki Periklio mąstymas pažadino išsilavinimo poreikį; žmonės visuose savo vaizdiniuose turėjo būti išsilavinę, o to ir siekė sofistai. Jie tarnavo švietimui. Graikijoje nubudo refleksijos poreikis, kuris reiškė, kad žmonės savo santykius mėgina apibrėžti mąstymu, o nebeapsiriboja tik orakulu arba papročiais, aistromis ar akimirkos pojūčiu. Valstybės tikslas yra visuotinybė, kuri turi apimti ir ypatingybę. Tokį švietimą paskleidė sofistai. Jie, kaip ypatingas luomas, mokymą padarė savo verslu, užsiėmimu; mokė ne mokyklos, o sofistai. Jie keliavo po Graikijos miestus, jaunimas jungdavosi prie jų ir buvo mokomas.

Išsilavinimas yra neapibrėžtas. Išsamesni dalykai, tie, kuriuos privalo įgyti laisva mintis, turi kilti iš jos pačios, turi būti nuosavas įsitikinimas; dabar jau nebetikima, tik tyrinėjama, trumpai tariant, tai vadinamasis naujųjų laikų švietimas. Mąstymas ieško bendrųjų principų, kuriais remdamasis jis įvertina viską, ką tik mes pripažįstame; ir mes nepripažįstame nieko, tik tai, kas šiuos principus atitinka. Taigi jis imasi lyginti su savimi pozityvųjį turinį, krikdyti ligtolinį tikėjimo konkretumą, trupinti tą turinį, antra vertus – izoliuoti ir laikyti sau šitas atskirybes, šituos ypatingus požiūrius ir aspektus. Taip visa tai įgyja tam tikros visuotinybės formą; pateikiamas tos visuotinybės pagrindas, tai yra bendrosios apibrėžtys, kurios savo ruožtu vėl taikomos atskiriems aspektams. Žinia, aspektas yra ne savarankiškas, o tik tam tikros visumos momentas; atplėšti nuo visumos, momentai susieja save su savimi, t. y. tampa visuotinumais. Išsilavinimui būdinga tai, kad išsilavinęs žmogus yra susipažinęs su bendraisiais požiūriais, kurie neatsiejami nuo tam tikro

veiksmo, įvykio ir t. t., idant šie požiūriai, taigi ir dalykas, būtų suvokiami visuotiniu būdu, kad žmogus įsisąmonintų tai, su kuo turi reikalą. Teisėjas žino įvairius įstatymus, t. y. įvairius juridinius požiūrius, kuriais remiantis nagrinėjamos bylos; tatai jau yra patys sau visuotiniai aspektai, todėl teisėjas turi visuotinę sąmonę ir patį objektą traktuoja visuotiniu būdu. Išsilavinęs žmogus turi žinių apie kiekvieną objektą, jis moka jam pritaikyti įvairius požiūrius. Už savo išsilavinimą Graikija turi būti dėkinga sofistams. Jie mokė žmones mąstyti apie tai, kas jiems privalo būti reikšminga. Sofistai nėra tikrieji mokslininkai. Jų švietimas buvo filosofijos ir iškalbos mokymas, kad būtų galima valdyti tautą arba vaizdiniais įteigti jai ką nors kaip vertingą dalyką. Be filosofijos, tuomet dar nebuvo pozityviųjų mokslų, kurie sausai nagrinėtų žmogų ne kaip visumą, o svarbiausias žmogaus sritis. Be to, sofistai turėjo patį bendriausią praktinį tikslą – jie siekė parengti žmones Graikijoje visuotinei profesijai – valstybiniam gyvenimui, valstybinei veiklai, tačiau ne valstybinei tarnybai, tarsi jie būtų rengę žmones kokiam nors egzaminui, duodami jiems specialių žinių.

Sofistai rėmėsi žmogaus siekimu tapti išmintingu. Išmintis – tai žinoti, kas yra valdžia žmonėms bei valdžia valstybėje ir ką aš turėčiau laikyti tokia. Todėl tokį susižavėjimą kelia Periklis ir kiti valstybės veikėjai, nes jie žinojo, ko jiems reikia, ir sugebėjo kitus pastatyti į jiems pritinkamą vietą. Tas žmogus yra galingas, kuris moka tai, ką žmonės daro, pajungti absoliutiems žmones valdantiems tikslams. Tai ir buvo sofistų mokslo objektas. Kas yra valdžia pasaulyje – visuotinė, bet kokią ypatingybę suardanti mintis, – žino tik filosofija, todėl sofistai buvo spekuliatyvūs filosofai. Jie norėjo išmokyti suprasti, kuo pagrįstas dorovinis pasaulis ir kas žmonėms teikia pasitenkinimą. Žmogaus paskatos ir polinkiai yra valdžia jo atžvilgiu, ir tik patenkinęs juos jis patiria pasitenkinimą. Religija moko, kad dievai yra galia, kuri valdo žmones. Taip pat ir įstatymai: žmogus privalo būti paten-

kintas, kai jo veiksmai atitinka įstatymus, ir jis turi tarti, kad kiti irgi yra patenkinti, kai laikosi įstatymų. Tačiau pradėjęs reflektuoti žmogus nebesitenkina tuo, kad klausytų įstatymų kaip tam tikro autoriteto ir išorinės būtinybės; jis nori save patenkinti pats savyje ir savo refleksija save įtikinti, kas jam yra privaloma, kas yra tikslas ir ką jis turi daryti, kad šitą tikslą pasiektų.

Todėl sofistai pirmiausia yra iškalbos mokytojai. Tatai yra gebėjimas, kurio dėka individas ir pats gali įgyti vertę tautos akyse, ir įgyvendinti tai, kas tautai yra geriausia. Todėl iškalba buvo vienas svarbiausių reikalavimų. Suprantama, kad iškalba galėtų skleistis, reikalinga demokratinė valstybės santvarka, kai patys piliečiai priima galutinį sprendimą. Iškalba aplinkybes redukuoja į valdžią, įstatymus. Tačiau iškalbai ypač būdinga tai, kad ji apie kiekvieną dalyką pateikia daugybę požiūrių ir suteikia pirmenybę labiausiai atitinkantiems tai, kas kalbančiajam atrodo naudingiausia. Tokie konkretūs atvejai turi daug aspektų, ir kad suvoktum šituos skirtingus požiūrius, tu turi būti išsilavinęs žmogus; iškalba ir yra tai, kas leidžia vienus aspektus iškelti, o kitus užtušuoti. Tuo užsiima ir Aristotelio „Topika", kuri pateikia τόπους, kategorijas, minties apibrėžtis, į kurias reikia atsižvelgti, kad išmoktum kalbėti. Tačiau pirmieji tokių kategorijų pažinimu užsiėmė sofistai.

Tokia yra bendroji sofistų pozicija. Tačiau kaip jie veikė, kokius būdus naudojo, – tai labai aiškiai sužinome iš Platono „Protagoro". Platonas Protagoro lūpomis smulkiai paaiškina sofistų meną. Platonas vaizduoja, kaip Sokratas lydi jauną vyrą Hipokratą, kuris nori visiškai atsiduoti ką tik į Atėnus atvykusio Protagoro įtakai, kad išmoktų sofistų mokslo. Pakeliui Sokratas klausia Hipokrato, kas yra ta sofistų išmintis, kurios šis norėtų išmokti. Hipokratas pirmiausia atsako: „Kalbos menas; juk sofistas yra tas, kuris žmogų moka padaryti stiprų kalboje (ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν)", matyti ir nagrinėti daiktus įvairiais aspektais. Tai

yra tas dalykas, kuris išsilavinusiame žmoguje ar tautoje pirmiausia krinta į akis, – gebėjimas gerai kalbėti. Tokie geri kalbėtojai yra prancūzai; mes tai vadiname plepėjimu. Žmonės mokosi prancūzų kalbos, kad gerai prancūziškai kalbėtų, bet tam dar reikia įgyti prancūzišką išsilavinimą. Neišsilavinusiam žmogui bus neparanku bendrauti su žmogumi, kuris moka lengvai pagauti ir išreikšti visus požiūrius. Juk neužtenka vien gebėti kalbėti, – dar būtinas ir išsilavinimas. Galima išmokti visiškai taisyklingai kalbėti tam tikra kalba, bet jeigu stokosime išsilavinimo, tai gerai nekalbėsime. Išsilavinimas reikalingas tam, kad dvasiai būtų prieinami įvairiopi požiūriai, kad ji žinotų turinti šitą gausybę kategorijų, kuriomis vadovaujantis būtų nagrinėjamas tam tikras objektas. Įgūdis, kurį turėjo išugdyti sofistai, yra šis: žmogus turi būti pasirengęs lengvai atsižvelgti į daugybę požiūrių, kad, jais remdamasis, galėtų traktuoti objektą. Beje, Sokratas čia pastebi, kad šiuo būdu sofistų principas dar „nėra pakankamai apibrėžtas", kad žinotum, kas yra sofistas (juk jeigu žmogus nori studijuoti filosofiją, tai jis nežino, kas ji yra, nes kitaip nereikėtų jos studijuoti); „bet", sako jis, „eime tenai"[402].

Kartu su Hipokratu nuėjęs pas Protagorą, Sokratas randa jį apsuptą kitų garsių sofistų ir klausytojų: „Protagorą, vaikštinėjantį ir kaip Orfėjas savo kalbomis užburiantį žmones, kelių klausytojų apsuptą Hipiją, sėdintį krėsle (θρόνῳ), Prodiką, gulintį tarp daugybės gerbėjų." Išsakęs Protagorui savo prašymą, jog „Hipokratas norįs pas jį mokytis, idant iš jo gautų tokį išsilavinimą, kad būtų gerbiamas žmogus valstybėje", Sokratas klausia jo, ar jie apie tai su juo gali kalbėti viešai, ar akis į akį. Protagoras pagiria tokį apdairumą, nurodydamas, kad jie elgiasi protingai, laikydamiesi tokio atsargumo. Jis sako: „Juk kai sofistai atvyksta į kokį nors miestą, prie jų prisijungia daug jaunuolių, palikę tėvus ir draugus, nes jie tikisi, kad, bendraudami su sofistais, pasidarys geresni (išmintingesni), todėl virš sofistų susitvenkė

daug pavydo ir neprielankumo", nes juk kiekvienas naujas dalykas yra neapkenčiamas. Apie tai jis kalba plačiau ir pasako: „Tačiau aš teigiu, kad sofistikos menas yra senas, bet žmonės, kurie seniau jį praktikavo (μεταχειριζομένους), bijodami sukelti nepasitenkinimą" (φοβούμενοι τὸ ἐπαχθές), nes neišsilavinęs žmogus jaučia priešiškumą išsilavinusiam, „jį perrengdavo ir paslėpdavo". Šitas menas yra išsilavinimas apskritai; „vieni, kaip kad Homeras ir Hesiodas, jį perkėlė į poeziją, kiti, kaip kad Orfėjas ir Musajas, apgaubė jį misterijomis ar orakulų ištarmėmis, o kai kas, kaip žinau, pateikia jį net kaip gimnastikos meną, kaip kad daro Ikijas Tarentietis bei dar gyvas niekam nenusileidžiantis sofistas Herodikas Selimbrietis", arba dar ir kaip „muziką, kuri irgi" yra žmonių lavinimo būdas. Matome, kad Protagoras priskiria sofistams tą patį tikslą, kaip ir dvasiniam lavinimuisi apskritai, – siekti dorovės, dvasios budrumo, tvarkingumo, dvasios sumanumo. Jis priduria: „Visi tie, kurie bijojo mokslo sukeliamo pavydo, naudojosi tokia priedanga. Tačiau aš manau, kad jie nepasiekė savo tikslo, nes įžvalgūs žmonės valstybėje pastebėjo šį tikslą, o minia apskritai nieko nepastebi ir kartoja vien tai, ką kalba šie įžvalgieji. Bet jeigu taip yra, tai jie darosi dar labiau neapkenčiami, nes sukelia įtarimą, kad jie yra apgavikai (πανοῦργον). Todėl aš nuėjau priešingu keliu, viešai pripažįstu ir neneigiu (ὁμολογῶ), kad esu sofistas" (Protagoras pirmą sykį paminėjo sofisto vardą) ir kad mano užsiėmimas yra „suteikti žmonėms dvasinį išsilavinimą (παιδεύειν ἀνθρώπους)", kaip tai darė Homeras, Hesiodas ir kiti[403].

Toliau jis sako: „Tu klausi protingai, o į protingą klausimą aš mielai atsakau". Čia kalbama apie tai, kokį dalyką, kokį turinį, kokio meistriškumo įgys Hipokratas pasimokęs pas Protagorą. „Jo nelaukia tai, kas galbūt lauktų, jei jis mokytųsi pas kitus mokytojus (σοφιστῶν). Juk šie tiesiog skriaudžia jaunuolius (λωβῶνται τούς νέους), nes jie šiuos jaunuolius prieš jų valią vėl grąžina prie tų mokslų ir žinių, nuo

kurių jie nori pabėgti, jie moko juos aritmetikos, astronomijos, geometrijos ir muzikos. O tas, kuris kreipiasi į mane, bus supažindintas ne su kuo kitu, o su tuo" visuotiniu „tikslu, dėl kurio jis kreipėsi". Taigi jaunuoliai kreipiasi į jį juo pasitikėdami. Hipokratas sako, kad jie norėtų būti išsilavinę žmonės, todėl ir prašo Protagoro, kad jis juos mokytų ir padarytų tokius – kaip ir kokiais būdais, tai jo reikalas, jie neabejoja, kad jis tai išmano. Taigi vesti į mokytumą patikėta mokytojui. Tačiau tai, ko Protagoras moko, jis vadina tuo tikruoju dalyku, kurio jaunuoliai iš tikrųjų ieško. „Mokymas" (τὸ μάθημα), mokymo ir mano paties tikslas, „yra padėti įgyti teisingą požiūrį ir supratimą (εὐβουλία), kaip geriau tvarkyti savo namų reikalus (περὶ τῶν οἰκείων), lygiai taip pat ir valstybės gyvenime įgyti gebėjimą svarstyti jos reikalus ir išmokti veikti, kaip geriau valstybei". Taigi čia pasirodo dvejopo pobūdžio interesai – individo ir valstybės. Dabar Sokratas atkreipia dėmesį į bendrus dalykus ir nusistebi, kad Protagoras teigia, jog jis išmokąs meistriškumo valstybės reikaluose. Sokratas teigia, kad politinės dorybės neįmanoma išmokyti, ir apskritai pagrindinis jo teiginys yra tas, kad dorybė yra toks dalykas, kurio išmokyti negalima. Šį teiginį jis argumentuoja, remdamasis, kaip ir sofistai, patyrimu: „Tie žmonės, kurie yra įvaldę politikos meną, negali jo perduoti kitiems. Periklis, štai šitų vaikų tėvas, sudarė jiems galimybę išmokti visko, ko gali išmokyti mokytojai, tačiau jis nedavė jiems to mokslo, kuriame jis pats yra didis, jame jis leidžia jiems klaidžioti, tarsi jie patys savaime, atsitiktinai suras šitą išmintį. Ir kiti didieji valstybės žmonės neišmokė šito dalyko kitų, nei giminių, nei svetimųjų"[404].

Protagoras atsako, kad šios dorybės galima išmokyti, ir paaiškina, kodėl didieji valstybės žmonės to neišmokė kitų, tik pirma atsiklausia, kaip apie tai turėtų kalbėti: „ar pasakodamas mitą, kaip kad daro vyresnieji kalbėdamiesi su jaunesniaisiais, ar pateikdamas proto argumentų". Klausytojai leidžia nuspręsti jam pačiam, ir Protagoras pradeda nuo mi-

to, kuris iš tikrųjų yra be galo puikus. „Dievai pavedė Prometėjui ir Epimetėjui papuošti pasaulį suteikiant jam įvairių galių. Epimetėjas išdalijo stiprybę, gebėjimą skraidyti, ginklus, apdarą, žoles, vaisius, bet neapdairiai visa tai atidavė gyvūnams, todėl žmonėms nieko neliko. Prometėjas pamatė, kad žmonės neaprengti, beginkliai, bejėgiai, o jau artėja akimirka, kai žmogaus pavidalas turi išeiti švieson. Tada jis pavogė ugnį iš dangaus, taip pat Vulkano ir Minervos meną, kad aprūpintų žmones tuo, ko jiems trūksta. Tačiau jiems stigo politinės išminties, o gyvendami be visuomeninių ryšių, jie nuolat vaidydavosi ir kentė nelaimes. Tada Dzeusas įsakė Hermiui suteikti jiems gėdos jausmą (αἰδῶ)" (drovumą, natūralų nuolankumą, pagarbumą, klusnumą, vaikų pagarbą vyresniesiems, žmonių – aukštesnėms ir geresnėms prigimtims) „ir teisę (δίκη). Hermis klausia: Kaip man juos išdalinti? Vienam kitam, taip kaip ypatingus menus, kai vieni, išsimokę gydyti, padeda kitiems? Tačiau Dzeusas atsako, kad išdalinti reikia visiems; juk jokia visuomeninė sąjunga (πόλις) negali egzistuoti, jei šios savybės bus būdingos tik kai kuriems žmonėms. Turi tapti įstatymu tai, kad tas, kuriam svetima gėda ir teisė, išnaikinamas kaip valstybės liga"[405].

α. „Todėl atėniečiai, kai nori ką nors statyti, tariasi su architektu, kai ketina imtis kokio nors reikalo, jie tariasi su tais, kurie tame reikale yra patyrę, bet kai jie nori priimti kokį sprendimą ar potvarkį valstybės reikaluose, jie tariasi su kiekvienu. Juk arba visi turi turėti šią dorybę, arba valstybė negali egzistuoti. Jei kas nors yra nepatyręs fleitininkas, tačiau skelbiasi esąs to meno meistras, tai jis pagrįstai laikomas pamišėliu. Bet, kalbant apie teisingumą, yra kitaip: jei kas nors nėra teisingas", tai jis pats to nepripažįsta, arba „jeigu pripažįsta, tai laikomas bepročiu; jis turi bent apsimesti, kad yra teisingas. Juk kiekvienas turi arba dalyvauti teisingume, arba būti pašalintas iš visuomenės".

Taigi reikia sutikti su tuo, kad politinė išmintis yra toks dalykas, kuriame dalyvauja ir turi dalyvauti visi, kad valstybė galėtų egzistuoti[406].

β. Tai, kad šitas politinis mokslas yra toks, „jog kiekvienas gali jį pasisavinti mokymusi ir pastangomis (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας)", Protagoras įrodinėja tolesniais argumentais. Jis remiasi tuo, „kad žmogų nei peikia, nei baudžia už tokius trūkumus ar ydas, kurias jis gavo iš prigimties ar per atsitiktinumą, dėl to žmogų tik užjaučia. Tačiau trūkumai, kurie gali būti įveikti uolumu, lavinimusi, pratybomis, mokymusi, laikomi smerktini ir baustini", dėl jų kaltas pats žmogus. „Prie tokių trūkumų priskirtini bedievystė ir neteisingumas, apskritai viskas, kas prieštarauja viešajai dorybei" (δίκη ir αἰδώς). „Žmonėms, kurie neatsikrato šių ydų, jos yra prikišamos, jie baudžiami tuo požiūriu, kad jie" galėjo jų atsikratyti ir „mokymusi bei lavinimusi galėjo įgyti politinę dorybę". Tai geras argumentas. Su tuo Protagoras susieja ir bausmės tikslą. „Žmonės baudžiami ne dėl praeities (išskyrus tuos atvejus, kai mes per galvą mušame neklusnų gyvulį), o dėl ateities – kad nusikaltėlis ar kas kitas, jo pavyzdžio paskatintas, vėl nenusikalstų. Taigi ir skiriant bausmę remiamasi prielaida, kad ana dorybė gali būti įgyjama mokymu ir pratybomis"[407].

γ. Toliau atsakydamas į Sokrato argumentą, kad tokie žmonės kaip Periklis, kurie yra garsūs savo politine dorybe, negali jos perduoti savo vaikams ir draugams, Protagoras sako, kad šių dorybių visi mokosi iš visų. „Politinės dorybės savitumas tas, kad ji priklauso visiems, ji visiems yra bendra. Visiems privalomas dalykas yra teisingumas, saikingumas (σωφροσύνη) ir pagarbumas, žodžiu, tai, kas apskritai yra žmogaus dorybė; ir tokią dorybę turi turėti kiekvienas pilietis, jis visą gyvenimą turi ją praktikuoti ir lavinti. Todėl anie garsūs žmonės negali jos išmokyti kokiu nors ypatingu būdu. Vaikai labai anksti, nuo pat jaunumės, tėvų ir auk-

lėtojų yra mokomi šios dorybės, akinami ir drausminami, ugdomi dorybingais ir gerais žmonėmis, pratinami prie to, kas teisinga. Muzikos ir gimnastikos mokymas (susipažįstant su poetais, kurie tuos dalykus įkala į galvą) prisideda prie to, kad nebūtų duodama laisvė savivalei bei aistroms, o įpratinama veikti pagal įstatymus, pagal taisykles. Kai žmogus išeina iš šitos mokymo sferos, jis įžengia į valstybės santvarkos sferą, kuri veikia kiekvieną žmogų versdama jį teisingai elgtis ir tvarkingai gyventi. Taigi politinė dorybė yra rezultatas auklėjimo, kuris prasideda nuo mažumės“[408].

Tačiau visiškai dorybingų, pačios prigimties ypatingai apdovanotų žmonių gali būti nedaug. Tie, kurie ja neapdovanoti, šią politinę dorybę įgyja auklėjimu ir stovi daug aukščiau už tuos, kurie tokio mokymo negavo. Į jam mestą priekaištą, kad garsūs žmonės savo privalumų neperduoda savo vaikams ir draugams, Protagoras atsako labai gerai. „Jei, pavyzdžiui, kokioje nors valstybėje visi piliečiai turėtų būti fleitininkai, tai visi to dalyko turėtų mokytis; kai kurie taptų puikūs fleitininkai, dauguma geri, kai kurie – vidutiniški, o vienas kitas būtų ir blogas, tačiau visi turėtų tam tikrų šio meno įgūdžių. Tačiau galėtų būti ir taip, kad virtuozo sūnus vis dėlto būtų blogas grojikas, nes išskirtinės savybės priklauso nuo ypatingo talento, nuo įgimtų gebėjimų. Iš labai įgudusio fleitininko galėtų rastis labai neįgudęs, ir priešingai; bet visi piliečiai šį tą išmanytų apie grojimą fleita, ir, žinoma, šiuo požiūriu visi būtų daug geresni už tuos, kurie su tuo dalyku visiškai nesusipažinę ir jo nesimokė. Todėl visi, net patys blogiausieji, protingos valstybės piliečiai yra geresni ir teisingesni negu piliečiai valstybės, kurioje nėra jokio švietimo, jokių teismų, jokių įstatymų, jokio reikalo ugdyti jų teisingumą. Už šitą pranašumą jie turi būti dėkingi įstatymams, mokymui ir švietimui jų valstybėje“[409]. Tatai yra visiškai geras palyginimas ir puikūs argumentai, ne blogesni už Cicerono samprotavimą: *a natura insitum*. Tuo tarpu Sokrato pateikti argumentai ir jų plėtojimas yra tik patyri-

mu pagrįstos empirinės iliustracijos, dažnai nepranokstančios tų argumentų, kurie čia įdėti į sofisto lūpas.

Antra. Dabar reikia pereiti prie klausimo, kiek toks sofistų požiūris gali būti laikomas nepatenkinamu, ir ypač – ar Sokratas ir Platonas kovojo su sofistais ir buvo opozicijoje jų atžvilgiu. Kadangi uždavinys, kurį sofistai kėlė sau Graikijoje, buvo duoti savo tautai aukštesnį išsimokslinimą, ir jie šiuo požiūriu iš tikrųjų daug nusipelnė, tai ir prikišti jiems galima tokius dalykus, kuriuos galima prikišti apskritai švietimui. Sofistai yra loginio samprotavimo meistrai, jų vieta yra reflektuojančios minties pakopa. Šitam švietimui buvo būdinga tai, kad vaizdiniais ir pavyzdžiais buvo siekiama pažadinti dėmesį tam, kas žmogui, besivadovaujančiam savo patyrimu ir būdu, atrodo teisinga; nuo atskirybės buvo pereinama prie visuotinybės. Tokia yra laisvos, mąstančios refleksijos būtina eiga; ji būdinga ir mūsų švietimui. Tačiau šitas švietimas turėjo pakirsti pasitikėjimą ir naivų tikėjimą esamais papročiais bei religija ir nuvesti už jų ribų. O tai, kad sofistai iškėlė vienašališkus principus, paaiškinama pirmiausia tuo, kad graikų švietime dar nebuvo prasidėjęs laikas, kai galutiniai principai nustatomi remiantis pačia mąstančia sąmone ir taip padedamas tvirtas pagrindas, kaip kad įvyko mūsų moderniaisiais laikais. Kadangi buvo gyvas subjektyvios laisvės poreikis pripažinti vien tai, ką žmogus įžvelgia pats, ką jis randa savo prote (įstatymus, religinius vaizdinius, bet tik tada, kai aš juos pripažįstu savo mąstymu), antra vertus, mąstymas dar nebuvo radęs tvirto principo, tai mąstymas buvo veikiau samprotaujantis, todėl tai, kas liko neapibrėžta, galėjo užpildyti tik savivalė.

α. Tačiau kitaip yra mūsų, Europos pasaulyje, kuriame švietimas įsigalėjo, taip sakant, saugomas dvasinės religijos ir esant jai kaip sąlygai, t. y. ne kokiai nors vaizduotės religijai, o tokiai, kuri remiasi prielaida, kad ji žino, pažįsta amžinąją dvasios prigimtį ir jos absoliutų galutinį tikslą, žmogaus paskirtį, kad jis, kaip dvasinė būtybė, pats tu-

ri apibrėžti save iš dvasios ir dvasiniu būdu, prieiti prie savo vienybės su dvasia. Taigi čia pagrindan buvo padėtas tvirtas dvasinis principas, kuris patenkino ir subjektyviosios dvasios poreikį; remiantis šituo absoliučiu principu buvo pagrįsti, kaip nuo jo priklausomi, visi tolesni santykiai, pareigos, įstatymai ir t. t. Todėl švietimui nereikėjo įgyti tokios krypčių įvairovės arba, kitaip sakant, būti be krypties, o taip atsitiko graikams ir tiems, kurie Graikijoje plėtojo švietimą, – sofistams. Susidūręs su vaizduotės religija, su neišsirutuliojusiu valstybės principu, švietimas suskilo į daugybę požiūrių; daliniai, priklausomi požiūriai lengvai buvo iškelti kaip aukščiausi principai. Tačiau ten, kur (kaip kad pas mus) vaizduotė jau regi tam tikrą aukštą bendrą tikslą (aukščiausią principą), ten koks nors dalinis principas negali taip lengvai pakilti į tokį rangą, nors proto refleksija ir gauna galimybę pati iš savęs apibrėžti ir pažinti aukščiausiuosius dalykus; tai reiškia, kad principų hierarchija jau nustatyta. Protagoras toliau[410] teigia: „Visos (keturios) dorybės yra giminiškos viena kitai, bet negiminiškos drąsai, nes esama daug drąsuolių, kurie yra bedieviškiausieji, neteisingiausieji, nesaikingiausieji ir nemokyčiausieji (ἀμαθέστατοι)"; tik prisiminkime plėšikų gaują. Sokratas[411] iš to padaro išvadą, kad „ir drąsumas yra tam tikras žinojimas ir pažinimas – teisingas įvertinimas to, ko reikia bijoti", tačiau drąsumo skiriamasis požymis, jo savitumas lieka neišplėtoti.

β. Kas dėl formos – netgi pagal turinį, – mūsų išsimokslinimas, švietimas laikosi to paties požiūrio kaip ir sofistai. Jų požiūris priešingas Sokrato ir Platono; Sokratas grožį, gėrį, tiesą, teisingumą laikė individo tikslu, jo paskirtimi. Tačiau tokio turinio, kaip galutinio tikslo, dar nerasime sofistų mokyme, todėl šis turinys buvo paliktas savivalei. Dėl to, dėl priešingumo Platonui, sofistai įgijo blogą vardą; tai taip pat jų trūkumas. Apie išorinį sofistų gyvenimą žinoma, kad jie sukaupė didelius turtus[412]; jie buvo labai išdidūs, keliavo

po visą Graikiją, kai kurie gyveno prabangiai. Būdingas šių samprotaujančio mąstymo atstovų bruožas, kitaip negu Platono, buvo tas, kad pareigą, tai, kas privaloma atlikti, jie kildino ne iš savaime ir sau esančios dalyko sąvokos, o iš išorinių pagrindų, kuriais remiantis galima spręsti apie tai, kas teisėta ir neteisėta, naudinga ir žalinga. Tuo tarpu pagrindinė Platono ir Sokrato nuostata yra ta, kad santykių prigimties nagrinėjimas išskleidžia dalyko savaime ir sau sąvoką. Šitą sąvoką Sokratas priešino tokiam dalyko nagrinėjimui, kuris remiasi įvairiais požiūriais ir pagrindais, nes šie visuomet yra ypatingybė ir atskirybė, todėl patys save supriešina su sąvoka. Šie du filosofai ir sofistai skiriasi tuo, kad sofistams apskritai būdingas išlavintas samprotavimas, tuo tarpu Sokratas ir Platonas mintį apibrėžia remdamiesi tvirtu pagrindu – visuotine apibrėžtimi (Platono idėja), – kurį dvasia amžinai atranda savyje.

Sofistika laikoma bloga tuo požiūriu, kad tai esanti blogų žmonių išmonė. Tačiau iš tikrųjų sofistika daug labiau paplitusi; nes sofistika – tai bet koks samprotavimas remiantis argumentais, įvairių požiūrių įteisinimas, įrodymų už ir prieš pateikimas. Antai Platonas pateikia tokių sofistų teiginių, kurių neįmanoma nuneigti. Pavyzdžiui, pas mus sakoma: „Neapgaudinėk, nes prarasi kreditą ir neteksi pinigų", arba: „Būk saikingas valgydamas, nes antraip susigadinsi skrandį ir daug ko turėsi atsisakyti"; arba bausmės būtinumas dažnai motyvuojamas išorinėmis aplinkybėmis – kad baudžiamasis asmuo pasitaisys ir t. t.; arba išorinėmis priežastimis pateisinamas veiksmas, kuris yra vertinamas pagal jo padarinius. Taigi žmonės kreipiami į visokius gerus dalykus visa tai motyvuojant argumentais, kurie yra sofistų argumentai. Jeigu remiamasi tvirtais principais, kaip antai krikščionių religijoje (dabar protestantai juos jau pamiršo), tai sakoma, kad Dievo malonė išganymo požiūriu ir t. t. būtent taip tvarko jo gyvenimą; tokiu atveju išoriniai pagrindai atpuola.

Taigi sofistika ne tokia jau tolima, kaip dažnai manoma. Kai dabar išsilavinę žmonės kalba apie įvairius dalykus, tai tos kalbos gali būti labai geros, tačiau vis vien jos yra ne kas kita, o tai, ką Sokratas ir Platonas vadino sofistika, nors ir jie patys lengvai užimdavo tą pačią poziciją kaip sofistai. Išsilavinę žmonės puola sofistikon svarstydami konkrečius dalykus; kasdieniame gyvenime be jos mes negalime apsieiti. Kas šiuo atveju geriau? Žinoma, skaitytis su įvairiais ypatingais požiūriais. Pavyzdžiui, pamoksluose mums rekomenduojamos pareigos ir dorybės (tai daro dauguma pamokslų), ir kokių tada tik netenka išgirsti argumentų! Antai oratoriai parlamente naudoja tokius argumentus už ir prieš, mėgindami įkalbėti ir įtikinti. Šiuo atveju remiamasi tam tikru visiškai tvirtu dalyku, pavyzdžiui, konstitucija ar karu, ir tai yra tas pagrindas, kuriuo nuosekliai gali būti grindžiamos kokios nors ypatingos priemonės; antra vertus, toks nuoseklumas netgi čia greitai pasibaigia, nes tokius dalykus galima atlikti ir taip, ir kitaip, ir visuomet nulemia ypatingi požiūriai. Tokio pat pobūdžio argumentai nukreipiami ir prieš filosofiją: esama įvairių filosofijų, įvairių nuomonių, o tai nesuderinama su viena tiesa; *žmogaus* proto silpnumas neleidžiąs nieko pažinti; tai, ką filosofija gali duoti jausmui, sielai ir širdžiai, tėra nesuprantami ir painūs dalykai, abstraktus filosofinis mąstymas nepadedąs žmogui praktiniuose dalykuose. Toks yra praktinis požiūris. Tokie argumentai ir yra sofistų mąstymo būdas. Nevadiname jo sofistika, bet tai yra būtent sofistų maniera įrodinėti tokiais argumentais, kurie remiasi jausmu, nuotaika ir panašiai. Čia svarbus ne pats dalykas kaip toks, o jausmai, su kuriais jis yra susijęs; tai jie yra οὗ ἕνεκα. Apie tai dar pakalbėsime vėliau, kai nagrinėsime Sokratą ir Platoną. Toks yra sofistų filosofijos pobūdis.

Su tokiais samprotavimais galima nueiti taip toli (o jeigu nenueinama, tai tik dėl išsilavinimo stokos, tačiau sofistai buvo labai išsilavinę), kad paaiškės, jog, jeigu įrodinėjama

argumentais, tai įrodyti galima viską, nes bet kam galima surasti argumentų ir kontrargumentų. Todėl sofistai buvo kaltinami tuo, kad jie mokė įrodyti viską, ką tik kas nori, ir kitiems, ir sau. Tačiau iš tikrųjų tai ne sofistų, o apskritai reflektuojančio samprotavimo savitumas. Nors viskam galima surasti argumentų ir kontrargumentų, tačiau jie negalioja tam, kas visuotina, jie nėra lemiamas dalykas sąvokai. Pačiame blogiausiame poelgyje visuomet glūdi požiūris, kuris savaime yra esmingas; jį iškėlę, mes poelgį pateisiname ir apginame. Antai dezertyravimas kare, nors tai yra nusikaltimas, gali būti pagrįstas pareiga išsaugoti savo gyvybę. Taip naujaisiais laikais buvo pateisinami didžiausi nusikaltimai, žudynės iš pasalų, išdavystės ir t. t., nes nusikaltėliai remiasi tokiais ketinimais, kurie patys savaime yra esmingi, pavyzdžiui, ketinimu priešintis blogiui ir ugdyti gėrį. Išsilavinęs žmogus moka viską motyvuoti gėriu, viską paversti į gėrį, visur kur surasti esmingą požiūrį. Menkas išsilavinimas to žmogaus, kuris pačiuose blogiausiuose darbuose negeba įžvelgti gerų motyvų. Visas blogis pasaulyje nuo Adomo laikų yra pateisintas gerais motyvais.

Sofistams būdinga dar ir tai, kad jie suprato šitokių samprotavimų pobūdį. Iškalbos mene būtina mokėti apeliuoti į klausytojų pyktį, aistras, kad būtų galima ko nors pasiekti. Jie mokė, kaip išjudinti šias galias empiriniame žmoguje; tvirtas dorovinis gėris nėra lemiamas. Kaip išsilavinę žmonės, sofistai suvokė, kad įrodyti galima viską. Gorgijo žodžiais, sofistų menas yra didesnė gėrybė negu visi menai, nes jie tautą, senatą, teisėjus gali įtikinti tuo, kuo tik nori[413]. Advokatas irgi turi ieškoti argumentų tam tikros šalies naudai, nors jo paties požiūris ir būtų visiškai priešingas. Tokia sąmonė yra ne trūkumas, o aukšto sofistų išsilavinimo padarinys. Neišsilavinęs žmogus savo veiksmus apibrėžia tam tikrais motyvais. Tačiau apskritai šitie veiksmai galbūt yra apibrėžti kokių nors kitų dalykų (pavyzdžiui, sąžiningumo), o ne tų, kurie jam yra žinomi; į sąmonę patenka tik išorinės

priežastys. Sofistai žinojo, kad šitoje dirvoje nėra nieko tvirta; minties galia yra ta, kad ji viską traktuoja dialektiškai, todėl ji viską išklibina. Tatai ir yra formalus išsimokslinimas, kurį jie turėjo ir teikė kitiems.

Tatai suponavo išvadą (kuri plaukė iš pačios mąstymo prigimties): jei yra toks motyvų laukas, kurį sąmonė laiko tvirtu, o refleksija išjudina, tai vis vien turi būti kažkas tvirta. Kas turi būti laikoma galutiniu tikslu? Esama dviejų tvirtų dalykų, kuriuos galima susieti. Vienas – tai gėris, visuotinybė, kitas – tai, kas atskira, subjekto savivalė. Apie tai (pirmąjį dalyką) išsamiau bus kalbama Sokrato filosofijoje. Kai viskas išklibinama, tai tvirta atrama gali būti ši nuostata: „Tai, ką aš padarau savo tikslu, yra mano malonumas, puikybė, šlovė, garbė, mano ypatingas subjektyvumas"; taigi individas pats sau yra galutinis patenkinimas. Jei man žinoma galia, tai aš ir kitus moku apibrėžti pagal savo tikslą. Tačiau pažintis su tokia daugybe požiūrių išklibino Graikijos papročius (jos nesąmoningai praktikuotą religiją, pareigos jausmą, įstatymus) tuo požiūriu, kad šitas tvirtas dalykas – įstatymai, – kadangi jų turinys yra ribotas, sueina į koliziją su kitais dalykais, todėl kartais jie yra tai, kas aukščiausia ir lemiama, o kartais jų nepaisoma. Todėl paprasta sąmonė sujaukiama (tuo įsitikinsime, kai kalbėsime apie Sokratą); kai kuriuos dalykus sąmonė laiko tvirtais, bet joje glūdi ir kiti požiūriai, kuriuos ji irgi pripažįsta, todėl pirmasis požiūris netenka reikšmės ar bent jau savo absoliutumo. Taigi vienodai besąlygiški dalykai yra ir narsumas, kuris reiškia rizikavimą savo gyvybe, ir pareiga savo gyvybę išsaugoti. Antai Dionisiodoras teigia: „Kas mokslo nepažinusį žmogų padaro išsilavinusiu, tas nori, kad jis nebebūtų tas, kas jis yra. Taigi jis nori jį pražudyti, nes jis nori padaryti, kad jis nebūtų tas, kas jis yra". O Eutidemas, kai kiti jam sako, kad jis meluoja, atrėžia: „Kas meluoja, tas sako, ko nėra, bet ko nėra, to negalima pasakyti; taigi niekas negali meluoti"[414]. Arba antai minėtasis Dionisiodoras sako: „Šitas šuo yra tavo, jis

turi šuniukų ir yra tėvas, taigi šuo yra tavo tėvas ir tu esi šuniukų brolis"[415]. Su tokiais išvedžiojimais, ypač kai vertinami patys sofistai, mes susiduriame labai dažnai.

Sofistams priekaištaujama (ypač dėl paprastoje sąmonėje sukeltos sumaišties), kad jie skatino aistras, privačius interesus ir t. t. Tatai išplaukia iš pačios išsilavinimo prigimties. Išsilavinimas įduoda įvairius požiūrius, ir tai, kuris iš jų turėtų būti svarbiausias, jei nesiremiama tvirtais pagrindais, priklauso tik nuo subjekto pageidavimo; kaip tik tai ir yra pavojingiausia. Su tuo susiduriame ir dabarties pasaulyje, kuriame, sprendžiant apie veiksmų tiesą ir teisingumą, irgi apeliuojama į gerus ketinimus, savo nuomonę ir įsitikinimus. Kas yra valstybės tikslas, koks yra geriausias valstybės valdymo būdas ir geriausia jos santvarka, – dėl to abejoja ne tik demagogai.

Kaip formalūs švietimo atstovai, sofistai priklauso filosofijai, bet refleksija atskiria juos nuo jos. Jie *susiję* su filosofija, nes neįstringa konkrečiuose samprotavimuose, o eina iki galutinių apibrėžčių, bent jau iš dalies. Pagrindinė jų švietimo ypatybė buvo eleįjiečių mąstymo būdo suvisuotinimas ir jo išplėtojimas bei pritaikymas visam žinojimo ir veikimo turiniui; kartu šiame švietime pasirodo ir pozityvus momentas – tai naudingumas.

Mes nekalbėsime apie tą ar kitą sofistą, nes taip nuklystume per daug toli; daugelis jų priklauso bendrajai švietimo istorijai. Garsių sofistų yra labai daug; garsiausieji yra Protagoras, Gorgijas, taip pat Sokrato mokytojas Prodikas, kuriam jo mokinys priskyrė[416] mitą apie Heraklį kryžkelėje, savaip gražią alegoriją, kuri buvo kartojama šimtus kartų. Aš noriu aptarti (pereidamas prie sofistų) tik Protagorą ir Gorgiją, bet ne kaip švietimo atstovus, o norėdamas parodyti, kaip jų visuotinis mokslas, kuris galiausiai viską aprėpė, vieno iš jų mokyme įgijo visuotinę formą, kurios dėka jis yra grynasis mokslas. Svarbiausieji šaltiniai, iš kurių galima su jais susipažinti, yra pirmiausia Platonas, skyręs

jiems daug dėmesio, nedidelė Aristotelio studija apie Gorgiją, taip pat Sekstas Empirikas, kuris mums išsaugojo nemažai žinių apie Protagorą.

1. Protagoras

Protagoras, kilęs iš Abderų[417], buvo šiek tiek vyresnis už Sokratą. Nedaug žinoma apie jo *gyvenimą*, bet daug žinoti nėra ką, nes jis gyveno gana monotoniškai. Savo gyvenimą praleido studijuodamas mokslus; jis keliavo po Graikiją, pirmasis pasivadino sofistu ir tikrojoje Graikijoje buvo pirmasis žmogus, kuris viešai reiškėsi kaip mokytojas. Jis balsu skaitydavo savo kūrinius[418], taip kaip rapsodai bei poetai, kurie giedojo kūrinius, tik pastarieji savus, o pirmieji – svetimus. Anuomet nebuvo jokių mokymo įstaigų, jokių vadovėlių, iš kurių būtų galima mokytis. Pasak Platono[419], senieji buvo įsitikinę, kad „svarbiausias mokymosi, lavinimosi dalykas iš esmės yra poetinis išprusimas", tai yra žinoti ir mokėti atmintinai daug poemų, kaip kad ir pas mus dar prieš 50 metų pagrindinis žmonių mokymo dalykas buvo Šventoji istorija, Biblijos ištarmės – pamokslininkų, kurie būtų ėję toliau, nebuvo. Dabar sofistai vietoj poetų kūrinių mokė mąstymo. Protagoras atkeliavo ir į Atėnus ir ilgai ten išbuvo, bendraudamas daugiausia su didžiuoju Perikliu, kurį irgi patraukė šitas mokymas. „Kai kažkoks pentatlis, mesdamas ietį, netyčia pervėrė Epitimą Farsalietį, Periklis, anot Ksantipo, visą dieną prasiginčijęs su Protagoru, ką už tai labiausiai reikėtų kaltinti – ietį ar jos metėją, ar rungtynių rengėjus"[420]. Tatai yra ginčas apie didį ir svarbų klausimą – apie pakaltinamumą; kaltė yra bendras išsireiškimas, bet jos analizavimas gali virsti sudėtingu ir plačiu tyrinėjimu. Bendraudamas su tokiais žmonėmis, Periklis apskritai išlavino savo protą, padaręs jį iškalbingą, nes dvasiniuose dalykuose, kokio pobūdžio jie

bebūtų, tik išlavintas protas gali būti didis, o tikrasis išsilavinimas įgyjamas tik grynuoju mokslu. Periklis yra galingas oratorius; Tukididas parodo, kaip giliai jis pažinojo savo valstybę, savo tautą. Ir Protagorą ištiko Anaksagoro likimas, nes jis vėliau iš Atėnų buvo ištremtas. [Būdamas 70 (90) metų, jis nuskendo keliaudamas į Siciliją.] Dėl tokio nuosprendžio buvo kaltas vienas jo veikalas, prasidedantis žodžiais: „Apie dievus aš negaliu žinoti, ar jie yra, ar jų nėra, nes daug kas trukdo tai sužinoti: negalėjimas jų matyti (ἀδηλότης) ir per trumpas žmogaus gyvenimas". Ši knyga buvo Atėnuose viešai sudeginta, ir tai buvo (kiek yra žinoma) pirmas kartas, kai taip buvo pasielgta valstybės įsakymu[421].

Protagoras buvo ne vien tik, kaip kiti sofistai, išsilavinęs mokytojas, bet ir gilus mąstytojas, filosofas, kuris samprotavo apie visuotines pagrindines apibrėžtis. Savo *pagrindinį žinojimo teiginį* jis suformulavo taip: „Žmogus yra visų daiktų matas, esančių, kad jie yra, o nesančių, kad jų nėra"[422]. Tatai yra reikšmingas teiginys. Viena vertus, buvo svarbu mąstymą suvokti kaip apibrėžtą, surasti tam tikrą turinį, antra vertus – nustatyti tai, kas apibrėžia, kas duoda šį turinį; ir šita visuotinė apibrėžtis yra matas, visa ko vertingumo mastelis. Protagoro teiginys, kad žmogus yra šitas matas, tikrosios reikšmės požiūriu yra labai gilus, bet jam būdingas ir dviprasmiškumas: kadangi žmogus yra neapibrėžtas ir daugiapusis, tai matas gali būti α) kiekvienas žmogus savo ypatingo partikuliarumo požiūriu, taigi atsitiktinis žmogus, arba β) savimonės protas žmoguje, žmogus savo protingos prigimties ir savo visuotinio substancialumo požiūriu. Pirmuoju atveju centras yra bet kokia savimeilė, savo nauda, subjektas su savo interesais (nors žmogus turi kitą pusę – protą, tačiau ir protas šiuo atveju yra subjektyvus, yra tam tikras asmuo, taigi taip pat yra žmogus); bet juk kaip tik tai ir yra blogoji sofizmo reikšmė, jo iškreiptumas, – pagrindinis sofistams metamas priekaištas: kad jie žmogų,

koks jis yra pagal atsitiktinius savo siekius, padaro tikslu, kad jie subjekto ypatingo intereso dar neatskiria nuo jo substancialaus protingumo intereso. Tokį teiginį randame ir Sokrato bei Platono filosofijoje, bet čia jis yra labiau apibrėžtas; šiuo atveju matas yra žmogus kaip mąstantis, kaip suteikiantis sau tam tikrą visuotinį turinį.

Taigi čia yra išsakytas didis teiginys, apie kurį nuo šiol viskas sukasi. Tolesnė filosofijos raida reiškiasi tuo, kad prieinama prie išvados, jog protas yra visų daiktų tikslas; šioji filosofijos raida pateikia šio teiginio paaiškinimą. Konkrečiau kalbant, jis išreiškia tą labai reikšmingą permainą, kad bet koks turinys, visa, kas objektyvu, egzistuoja tik sąmonės atžvilgiu, taigi kad mąstymas yra esminis bet kokios tiesos momentas; taip absoliutumas įgyja mąstančio subjektyvumo formą, kuri ypač išryškėjo Sokrato filosofijoje. Žmogus yra visa ko matas – žmogus, taigi subjektas apskritai; taigi esamybė yra ne viena pati, o yra mano žinojimui – sąmonė iš esmės yra tai, kas objektyvume produkuoja turinį, ir jį produkuojant subjektyvusis mąstymas būna esmingai veiklus. Toks požiūris pasiekia net naujausiąją filosofiją; pasak Kanto, mes žinome tik reiškinius, t. y. kad tai, kas mums atrodo objektyvu, ką mes laikome realybe, turi būti traktuojama tik santykyje su sąmone ir neegzistuoja be šio santykio. Antrasis momentas yra svarbesnis. Subjektas yra veiklus, apibrėžiantis, jis sukuria turinį, ir viskas priklauso nuo to, kaip tas turinys paskui save apibrėžia: ar jis apsiriboja sąmonės partikuliarumu, ar, priešingai, jis yra apibrėžtas kaip visuotinybė, kaip esamybė sau. Dievas, Platono gėris yra tam tikras mąstymo produktas, tam tikras mąstymo teigiamas dalykas; antra vertus, tai yra toks dalykas, kuris yra savaime ir sau. Aš pripažįstu kaip esama, tvirta, amžina tik tai, kas savo turiniu yra visuotinybė; šitai yra mano teigiama, bet tai taip pat yra ir savaime objektyviai visuotina, taigi nepriklauso nuo to, kad yra mano teigiama.

Tolesnę apibrėžtį, glūdinčią Protagoro teiginyje, jis pats paaiškino daug plačiau. Protagoras sako: „Tiesa (matas) yra reiškinys sąmonei“[423]. „Niekas nėra savaime ir sau viena“[424] arba lygu sau, nėra savaime; viskas yra reliatyvu, viskas, kas yra, yra tik savo santykyje su sąmone, yra tik kaip esantis kitam, ir šitas kitas yra žmogus. Jis pateikia nereikšmingų pavyzdžių (taip kaip Sokratas bei Platonas, kurie tais pavyzdžiais suima reflektyviąją mąstymo pusę), ir šitie paaiškinimai rodo, kad apibrėžtų dalykų Protagoras nesuvokia kaip visuotinybės, kaip to, kas lygu sau pačiam. Šitą reliatyvumą Protagoras nusako tokiu būdu, kuris mums iš dalies atrodo banalus ir priskirtinas prie pirmųjų reflektuojančio mąstymo pradmenų. Pavyzdžiai daugiausia paimti iš juslinių reiškinių srities. „Kartais, pučiant tam pačiam vėjui, atsitinka, kad vienas iš mūsų šąla, o kitas – ne; todėl apie jį mes negalime pasakyti, kad pats vėjas savaime yra šaltas arba nešaltas“[425]. Taigi šaltis ir šiluma nėra tam tikra esamybė, o yra tik pagal jų santykį su tam tikru subjektu. Jeigu vėjas būtų savaime šaltas, tai jis visuomet turėtų taip atsiliepti subjekte. Arba kitas pavyzdys: „Čia yra šeši kauliukai, jei šalia jų padėsime dar keturis, tai apie anuos pasakysime, kad jų yra daugiau; bet jeigu šalia padėsime dvylika, tai sakysime, kad šitie šeši yra mažiau“[426]. Taigi mes apie tą patį dalyką sakome, kad jis yra daugiau ir mažiau, vadinasi, šitas daugiau ir mažiau yra viso labo reliatyvi apibrėžtis; taigi tai, kas yra objektas (visuotinybė), yra tik sąmonei, jos vaizdinyje. „Taigi viskas turi tiktai reliatyvią tiesą“[427], ir tik tokia ta tiesa gali būti išreikšta; priešingai, Platonas ir viena, ir daug traktavo ne skirtingais požiūriais, kaip kad sofistai, o vienu požiūriu. „Kokie sveikam žmogui daiktai atrodo, tokie jie yra ne savaime, o yra jam; kokie jie atrodo ligoniui, bepročiui, jie yra jiems, ir negalima sakyti, kad tokie, kokie tie daiktai atrodo pastariesiems, jie nėra tikri“[428].

Mes jaučiame, kad netinka tokius dalykus vadinti tiesa, nes α) esamybė, nors ir susieta su sąmone, yra susieta ne

su tuo, kas joje tvirta, o su jusliniu pažinimu; β) šita sąmonė pati yra tam tikra būsena, t. y. pati yra tam tikra laikinybė. Herakleito žodžiais, „objektinė esmė yra tam tikra grynoji tėkmė, ji nėra savaime tvirta ir apibrėžta, o yra skirtinga kiekvienam amžiui, budėjimo ir miego, kitoms būsenoms ir t. t."[429] Platonas[430] pasako dar daugiau: „Balta, šilta ir t. t., viskas, ką mes sakome apie daiktus, nėra sau, taigi turi būti akys, juslės, kad tai būtų mums. Tik iš šito abipusio judėjimo randasi balta, tačiau balta nėra daiktas savaime; tai, kas yra, yra tam tikra matanti akis arba matymas apskritai ir nulemia tai, kad mes matome baltą spalvą, jaučiame šilumą ir t. t." Šiaip ar taip, šilta, spalvos ir t. t. iš esmės egzistuoja tik santykyje su tuo, kas yra kìta, bet vaizduotė (dvasia) irgi susidvejina į save ir pasaulį, ir šitame pasaulyje kiekvienas daiktas turi savo santykį. Šį objektyvų reliatyvumą geriau nusako ši citata: „Jeigu balta spalva būtų savaime, tai ji būtų tai, kas sukelia jos pojūtį; ji būtų tam tikra veikmė arba priežastis, o mes būtume tam tikras pasyvumas, suvokiantieji. Tačiau objektas, kuris tokiu atveju turėtų būti veiklus, yra veiklus tik kaip sueinantis į santykį su tuo, kas pasyvu (οὔτε γὰρ ποιοῦν τι εστὶ, πρὶν ἄν τῷ πάσχοντι ξυνέλθῃ); lygiai taip ir tai, kas pasyvu, yra tik santykyje su veikliuoju. (Pasyvumas ir aktyvumas taip pat yra reliatyvūs.) Taigi apibrėžtis, kurią aš apie ką nors pasakau, priklauso ne šitam daiktui savaime, o tik jo santykiui su kitu. Vadinasi, niekas savaime ir sau nėra toks, koks atrodo; tiesa yra tik šitas reiškinys". Tačiau šiuo atveju neapsieinama be mūsų veiklos, mūsų apibrėžimo. Pasak Kanto, reiškinys yra ne kas kita, o postūmis iš išorės, tam tikras x, nežinomasis, kuris tik mūsų dėka, jutimo dėka įgyja šitas apibrėžtis. Nors ir esama objektyvaus pagrindo, kodėl vienas daiktas vadinamas šaltu, o kitas – šiltu, nors ir galima sakyti, kad jie tokias skirtybes turi savyje, tačiau šiluma ir šaltis egzistuoja pirmučiausia mūsų juslėse, lygiai kaip ir tai, kad daiktai yra. Visa tai yra mąstymo kategori-

jos, mūsų juslių arba mąstymo veiklos apibrėžtys; taigi patyrimas šiuo atveju pavadinamas reiškiniu, tai santykis su mumis, su kita. Ir tai visiškai teisinga! Tačiau juk būtina sugauti ir tai, kas viena, kas ištisa, kas visuotina; tatai yra tas visa apimantis dalykas, kurį Herakleitas vadino būtinumu ir kuris turi būti duotas sąmonei.

Matome, kad Protagorui būdinga didžioji refleksija; tatai yra į sąmonę nukreipta refleksija, kuri Protagoro filosofijoje pati save suvokia. Tačiau čia esama tos reiškinio formos, kurią priėjo Protagoras, ją vėl matome vėlyvųjų skeptikų mokyme. Tai, kas reiškiasi, nėra juslinė būtis; kai aš sakau, kad kažkas reiškiasi, tai aš kaip tik pasakau, kad tai yra niekas. Teiginys „reiškinys yra tiesa", berods, visiškai prieštarauja pats sau, nes čia teigiami du priešingi dalykai: α) kad niekas savaime nėra toks, koks reiškiasi, ir β) kad viskas, taip kaip reiškiasi, yra tikra. Tačiau pozityviajam momentui, kuris yra tikras, neturi būti teikiama objektyvi reikšmė, negalima sakyti, kad, pavyzdžiui, tai yra balta savaime, nes tai būtent taip reiškiasi, o galima tik sakyti, kad šitas baltumo reiškimasis yra tikras; taigi reiškinys yra judėjimas, kuriuo juslinė būtis pati save įveikia. Šis judėjimas, kai jis suprantamas kaip visuotinis, iškyla ir virš sąmonės, ir virš būties. Pasaulis yra reiškinys ne dėl to, kad jis yra sąmonei, taigi kad jo būtis sąmonei yra tik tam tikras reliatyvumas, – pasaulis taip pat yra ir savaime.

Taigi Protagoro filosofija atskleidžia tą būtiną sąmonės momentą, kad išplėtotoje visuotinybėje slypi negatyvios būties kitam momentas; šitas momentas šiuo atveju pasirodo ir turi būti laikomas būtinu. Tačiau vien kaip momentas pats sau, kaip izoliuotas, jis yra vienašališkas: „Tai, kas yra, yra tik sąmonei, arba visų daiktų tiesa yra jų reiškimasis sąmonei ir sąmonėje"; taigi būtinas yra ir būties savaime momentas.

2. Gorgijas

Daug didesnes gelmes šitas skepticizmas pasiekė Gorgijo iš Leontinų miesto Sicilijoje filosofijoje. Tai buvo labai išsilavinęs žmogus, kuris kartu pasižymėjo ir kaip valstybės veikėjas. Peloponeso karo metu, antraisiais 88-osios olimpiados metais (472 m. pr. Kr.), taigi keleri metai po Periklio mirties – jis mirė ketvirtaisiais 87-osios olimpiados metais – Gorgijas buvo, pasak Diodoro Siciliečio (XII, p. 106), savo gimtojo miesto pasiųstas į Atėnus[431]. Įvykdęs užduotį, jis aplankė daug kitų Graikijos miestų (pavyzdžiui, Larisą Tesalijoje) ir juose mokė; jis ne tik pralobo, bet ir pelnė didelę pagarbą; mirė sulaukęs daugiau kaip 100 metų. Kai kas jį laikė Empedoklio mokiniu, taip pat jis pažinojo elėjiečius; jo dialektika buvo panašaus pobūdžio kaip ir pastarųjų, ir Aristotelis, kurio dėka ši dialektika išliko, pagal jį pavadintoje, bet tik atskirais fragmentais mus pasiekusioje knygoje „De Xenophane, Zenone et Gorgia" nagrinėja Gorgiją kartu su elėjiečiais. Gorgijo dialektiką gana plačiomis ištraukomis perteikia ir Sekstas Empirikas. Gorgijas buvo stiprus dialektikas, tačiau ypač puiki yra jo grynoji dialektika, nagrinėjanti pačias bendriausias būties ir nebūties kategorijas ir traktuojanti jas ne taip kaip sofistai. Tiedemannas didžiai klysta sakydamas: „Gorgijas nuėjo daug toliau negu bet kuris sveiko proto žmogus". Tiedemannas tai galėtų pasakyti apie kiekvieną filosofą, nes kiekvienas nueina toliau negu sveikas žmogaus protas; juk vadinamasis sveikas protas dažnai yra daug labiau nesveikas negu filosofija. Sveikame žmogaus prote glūdi to meto maksimos. Pavyzdžiui, iki Koperniko sveikam protui būtų prieštaravęs tas, kuris būtų teigęs, kad Žemė sukasi aplink Saulę, arba iki Amerikos atradimo – tas, kuris būtų teigęs, kad yra dar vienas žemynas. Indijoje ar Kinijoje respublika prieštarauja bet kokiam sveikam protui. Tai tam tikro laiko mąstysena, kurioje glūdi visi laiko prietarai; jį valdo mąstymo apibrėžtys, tačiau jis pats to ne-

įsisąmonina. Taigi Gorgijas iš tikrųjų nuėjo toliau negu sveikas žmogaus protas

Gorgijo dialektika sąvokose juda gryniau negu Protagoro dialektika. Protagoras teigė, kad visa esamybė yra reliatyvi arba kad tai nėra būtis savaime, kad visa egzistuoja tik santykyje su sąmone; todėl kitas dalykas, kuris jam yra esmingas, – tai sąmonė. Gorgijo įrodymas, kad būtis nėra būtis savaime, yra grynesnis, nes jis tai, kas laikoma esme, ima kaip ją pačią, nepostuluodamas sąmonės, to, kas yra kìta, ir parodo jos pačios niekumą, atskiria nuo jos subjektyviąją pusę ir būtį jai. Tik istoriškai nurodysime jo gvildentus bendruosius klausimus. Veikalą „Apie gamtą", kuriame Gorgijas išdėstė savo dialektiką, galima suskaidyti į tris dalis. Pirmoje dalyje jis įrodinėja, kad nieko nėra, antraip būtį tektų kildinti iš nieko; antroje dalyje – kad pažinimas (subjektyviai) negalimas, kad, net ir tarus, jog būtis yra, jos negalima pažinti; trečioje dalyje – kad, jeigu būtis ir būtų, ir būtų pažini, vis viena būtų (vėl objektyviai) neįmanoma to pažinimo perduoti kitam žmogui[432]. Gorgijo išvados sutampa su Seksto išvadomis, tik jis dar jas įrodinėja, o skeptikai to jau nedaro. Tatai yra labai abstrakčios mąstymo apibrėžtys; čia turima reikalą su pačiais spekuliatyviausiais momentais, su būtimi ir nebūtimi, su pažinimu, kuris save daro esamybe ir save išsako; tai ne plepalai, nors taip dažnai manoma, – Gorgijo dialektika yra objektyvi. Trumpai aptarsime šito labai įdomaus samprotavimo turinį.

a. „Jeigu *kas nors* yra (εἰ ἔστιν)" (šitas „kas nors" yra intarpas, įprastas mūsų kalboje, tačiau šiuo atveju jis visai netinka, nes įneša subjekto ir predikato prieštarą, juk iš tikrųjų turėtų būti kalbama tik apie „yra"), „jeigu *yra*" (ir dabar tai jau pirmiausia apibrėžta kaip subjektas), „tatai yra arba būtis, arba nebūtis, arba būtis ir nebūtis. Apie šituos tris dalykus jis teigia, kad jų nėra"[433].

α. „Nebūties nėra, nes jeigu ji būtų, tai ji kartu būtų ir nebūtų. Juk, kai apie ją galvosime kaip apie nebūtį, jos nebus,

o kai sakysime, kad yra nebūtis, ji vėl bus. Bet visiškai neįmanoma kartu būti ir nebūti. Ir priešingai, jeigu yra nebūtis, tai nebus būties, nes šie du dalykai yra vienas kitam priešingi, ir jeigu gali būti nebūtis, tai negali būti būties. Vadinasi, kadangi nebus nebūties, tai nebus ir būties"[434].

β. Pasak Aristotelio[435], „šitas samprotavimas priklauso būtent Gorgijui, tačiau įrodymas, kad būties nėra, pasiskolintas iš Meliso ir Zenono".

αα. Būtent Gorgijas teigia, kad kas yra, yra arba savaime (ἀΐδιον) amžinai, arba atsirado, ir parodo, kad nei viena, nei kita negali būti, nes abiem atvejais prieinama prie prieštaravimo, t. y. dialektikos, kurią jau matėme. Pirmasis atvejis negalimas, nes kas yra savaime (amžina), tas neturi pradžios, yra beribis, todėl neapibrėžtas ir be apibrėžčių. „Kas neturi pradžios, tas yra beribis, o jei yra beribis, tai to niekur nėra. Juk, jei beribis kur nors būtų, tai jis skirtųsi nuo to, kame jis būtų, ir todėl, būdamas kitame, jau nebūtų beribis, nes tas, kame kas nors egzistuoja, yra didesnis už tą, kuris jame egzistuoja. Bet už beribį nieko negali būti didesnio. Taigi beribio niekur nėra. Bet jis negali būti ir pats savyje, nes tuo atveju būtų tas pats dalykas tai, kame kas yra, ir tai, kas yra savyje, ir būtis virstų dviem daiktais – vieta ir kūnu (juk tai, kame kas yra, vadinama vieta, o tai, kas yra toje vietoje – kūnu). Tai neįmanoma. Todėl būtis negali būti ir pati savyje. Vadinasi, beribio nėra"[436]. Jeigu būtis yra, tai būtų prieštaringa iš jos kildinti kokį nors apibrėžtumą; jei mes tai darome, tai išsakome apie ją tik kokį nors negatyvumą. Ši prieš beribį nukreipta Gorgijo dialektika yra ribota, kadangi α) amžinumas yra beribis, nes neturi pradžios, neturi ribos, ir šiuo atveju teigiamas ėjimas į beribį – tai pasakytina apie esamybę ir yra tiesa, tačiau esamybėje savaime kaip visuotinume, mintyje, sąvokoje netarpiškai glūdi riba, absoliutusis negatyvumas; β) juslinio beribio, blogosios begalybės niekur nėra, ji nėra esama, ji yra anapusybė. Tai, ką Gorgijas laiko vietos skirtingumu, mes galime laikyti skir-

tingumu apskritai. Pasak jo, beribis yra kažkur, taigi glūdi tam tikrame kitame, todėl jis nėra beribis, taigi jis teigia jį esant skirtingą; priešingai, jis turi būti neskirtingas, esantis pats savyje; todėl skirtingumas būtinai turi būti teigiamas. Tačiau geriau būtų teigti bendriau, kad juslinio beribio nėra apskritai, kad jis yra anapus būties; tai toks skirtingumas, kuris visuomet teigiamas kaip skirtingas nuo esamybės. Jis irgi glūdi savyje, nes skirtingumas reiškia: būti skirtingam nuo savęs.

„Bet būtis negali būti ir atsiradusi, nes jei atsirado, tai atsirado arba iš esamo, arba iš nesamo. Iš esamo ji neatsirado, nes jei esamas egzistuoja, tai jis neatsirado, o jau yra; ji neatsirado ir iš nesamo, nes nesamas negali nieko pagimdyti."[437]. Skeptikai tokį įrodinėjimą išplėtoja. Nagrinėjamam objektui visuomet priskiriamos šitos „arba – arba" apibrėžtys, kurios po to parodomos kaip tarpusavyje prieštaringos. Tačiau tai nėra tikroji dialektika; tada būtinai reikėtų įrodyti, kad objektas visuomet būtinai egzistuoja tam tikroje vienoje apibrėžtyje, o ne savaime ir sau. Objektas tik suyra tokiose apibrėžtyse, bet iš to neišplaukia nieko, kas paneigtų pačią objekto prigimtį.

ββ. Gorgijas taip pat parodo, kad esamybė „turi būti arba viēna, arba daug, bet nė vienas iš tų atvejų nėra galimas. Juk jeigu tai yra viēna, vadinasi, tai yra tam tikras dydis arba tolydumas, kiekis arba kūnas; tačiau tai jau nėra viēna, o skirtinga, daloma" – juslinis, esamas vienis būtinai yra toks, būtinai yra kitabūtis, įvairovė. „O jeigu tai ne viēna, tai negali būti ir daug, nes daug – tai daug vienių"[438].

γ. „Taip pat ir abidvi, būtis ir nebūtis, negali būti vienu metu. Juk jeigu *yra* viena ir kita, tai jos yra tas pat arba jos yra būtis. Jei jos yra viēna, tai jos yra neskirtingos, arba aš negaliu sakyti abidvi, ir tai yra ne abidvi, nes kai aš sakau abidvi, tai aš sakau skirtinga"[439]. Šita dialektika visiškai teisinga; kai kalbama apie būtį ir nebūtį, visuomet pasakoma priešingybė to, kas norima pasakyti, kad būtis ir nebūtis

yra ir tas pat, ir ne tas pat. „Jeigu jos yra tas pat", tai aš sakau abidvi, taigi skirtinga; o kai aš sakau, kad „būtis ir nebūtis yra skirtinga", tai aš priskiriu joms tą patį – skirtingumo – predikatą. Šitos dialektikos nereikia menkinti, tarsi ji užsiimtų tuščiomis abstrakcijomis; šios abstrakcijos, pirma, yra bendriausia bendrybė, antra, jei jas imame kaip grynas, tai apie būtį ir nebūtį kalbame paniekinamai, tarsi šitie *yra* – *nėra* mums nebūtų galutiniai dalykai. Jei nuėjome taip toli, ramiai galime ten pasilikti, tarsi nebūtų galima pasakyti nieko apibrėžta; klausimas, kad yra būtis arba nebūtis, visuomet iškyla, bet jos nėra apibrėžtumas, jos neatsyja – aiškiai, tvirtai – viena nuo kitos, o pačios save įveikia. Gorgijas suvokė, kad būtis ir nebūtis yra išnykstantys momentai; nesąmoningam įsivaizdavimui irgi būdinga šita tiesa, bet jis to nežino.

b. Įsivaizduojančio subjekto santykis su vaizdiniu, vaizdinio ir būties skirtumas yra ir dabartiniais laikais įprasta mintis. „Juk jeigu ir *yra*, tai vis vien yra nepažinu ir nemąstoma. Juk įsivaizduota nėra esama, o būtent įsivaizduota. Jeigu tai, kas įsivaizduojama, yra balta, tai reiškia, kad įsivaizduojama balta; bet jeigu tai, kas įsivaizduojama, nėra esama, tai reiškia, kad tai, kas yra, nėra įsivaizduojama. α. Jeigu tai, kas įsivaizduojama, būtų esama, tai taip pat esama būtų tai, kas įsivaizduojama; tačiau niekas nepasakys, kad, jeigu mes įsivaizduojame skrendantį žmogų ar jūra važiuojantį vežimą, tai jie iš tikrųjų yra. β. Jeigu esamybė yra tai, kas mąstoma, tai esamybei priešingas dalykas, būtent nesamybė, nebūtų mąstoma; tačiau visokie nesami dalykai, pavyzdžiui, Scilė ir Charibdė, yra įsivaizduojami"[440]. Taigi Gorgijas teisingai polemizuoja su absoliučiuoju realizmu, kuris, įsivaizduodamas kokį nors dalyką, mano turįs jį patį, nors iš tikrųjų turi tik tai, kas sąlygiška; antra vertus, jis įpuola į blogąjį naujųjų laikų idealizmą: pasak jo, tai, kas mąstoma, visuomet yra tik subjektyvu, todėl nėra esama, taigi mąstymas esamybę paverčia tuo, kas mąstoma.

c. Lygiai tokia pat yra Gorgijo dialektika ir trečiojo klausimo atžvilgiu, kur įrodinėjama, kad pažinti nereiškia perduoti žinojimą. „Jeigu esamybė ir būtų įsivaizduojama, tai ji negalėtų būti nusakoma ir perduodama. Daiktai yra regimi, girdimi ir t. t., taigi apskritai juntami. Regima sugaunama regėjimu, girdima – klausa, bet ne atvirkščiai; taigi viena negali būti parodoma remiantis kita. Kalba, kuri privalėtų išreikšti esamybę, nėra pati esamybė; tai, kas pranešama, nėra esamybė, o tik pranešimas"[441]. Taigi Gorgijo dialektika fiksuoja tą patį skirtumą, kurį vėliau iškėlė Kantas; jeigu aš pripažįstu šitą skirtumą, tai tada, žinoma, negalima pažinti tai, kas egzistuoja.

Šiaip ar taip, šitokios dialektikos negali įveikti tas, kas (juslinę) esamybę teigia kaip realų dalyką. Šitos esamybės tiesa yra tik tas judėjimas, kuris negatyviai teigia save kaip esama; vienybė čia yra mintis. Esamybė irgi nesuvokiama kaip esama, tačiau jos suvokimas yra jos suvisuotinimas. „Lygiai taip pat apie ją negalima pranešti kitiems"[442]. Tatai būtina suprasti griežta prasme: kad *šita* atskirybė negali būti nusakyta. Taigi filosofinė tiesa nėra tik tuščios kalbos, tarsi juslinėje sąmonėje egzistuotų kokia nors kita tiesa; būtis yra tokia, kokią ją nusako filosofinė tiesa. Sofistai savo tyrinėjimo objektu padarė taip pat ir dialektiką, bendrąją filosofiją; ir jie buvo gilūs mąstytojai.

B. SOKRATAS

Tokių tat rezultatų buvo pasiekusi graikų sąmonė, kai Atėnuose pasirodė didysis Sokratas. Jo filosofijoje subjektyvumas įsisąmonintas apibrėžčiau, giliau. Tačiau Sokratas neišdygo kaip grybas iš po žemių, – jis kuo glaudžiausiai susijęs su savo epocha. Jis yra ne tik labai svarbi filosofijos istorijos – pati įdomiausia senovės filosofijos – figūra, bet ir pasaulinės istorijos asmenybė. Jis žymi pagrindinį dvasios

atsigręžimo į save pačią tašką; šitas posūkis Sokrato filosofijoje įgijo mintinę išraišką. Trumpai prisiminkime šitą minties ratą. Senieji jonėnai mąstė, bet jie nereflektavo mąstymo, jų minties produktas neapibrėžiamas kaip mąstymas. Atomistai objektinę esmę pavertė mintimis, t. y. abstrakcijomis, grynosiomis esmybėmis; tuo tarpu Anaksagoras pavertė abstrakcija mintį kaip tokią. Mintis virto visagale sąvoka, negatyvia jėga, valdančia visa, kas apibrėžta ir esama; šis judėjimas yra viską ištirpdanti sąmonė. Protagoras sąmonės mintį nusako kaip esmę, bet sąmonė čia yra jos judėjimas, sąvokos nerimas. Tačiau šitas nerimas pats savaime yra ir nejudama, tvirta. Šitas judėjimo kaip tokio tvirtumas yra Aš, negatyvumas, kadangi judėjimą jis mato už savęs; todėl šitas save išlaikantis, bet kita įveikiantis Aš tėra atskirybė (negatyvioji vienybė), bet nėra savyje reflektuojanti visuotinybė. Tai ir yra dialektikos ir sofistikos dviprasmybė, kad objektyvumas išnyksta. Kokią reikšmę tokiu atveju turi anas tvirtas subjektyvumas? Jeigu jis yra objektyvumui priešingas, yra atskirybė, tai tada jis yra atsitiktinis, savivalė, nedėsningumas. O gal jis yra jame pačiame objektyvus ir visuotinis? Juk Sokratas esmę nusako kaip visuotinį Aš, kaip gėrį, kaip savyje pačioje glūdinčią sąmonę; tatai yra gėris kaip toks, laisvas nuo esamos realybės, laisvas sąmonės santykio su esama realybe atžvilgiu, t. y. laisvas nuo atskiros juslinės sąmonės (jausmo ir polinkių), arba, pagaliau, laisvas nuo minties, pasinėrusios į teorines gamtos spekuliacijas, kuri, nors ir yra mintis, dar turi būties formą ir Aš joje savęs dar nesuvokia kaip savęs.

α. Sokratas perėmė Anaksagoro mokymą, pagal kurį mąstymas, samprotis yra tai, kas valdo, tikra, yra pati save apibrėžianti visuotinybė. Sofistai šitam mokymui suteikė veikiau formalaus išsilavinimo, abstraktaus filosofavimo formą. Ir Sokratas, ir Protagoras mintį suvokė kaip esmę; Sokrato mokyme savimonės mintis įveikia visa, kas apibrėžta, tačiau dabar ši mintis mąstyme įžvelgia ir tai, kas nejuda, kas pa-

tvaru. Šis minties patvarumas, ši substancija, esamybė savaime ir sau, tai, kas save tiesiog išlaiko, apibrėžiama kaip tikslas, tiksliau – kaip tiesa, gėris.

β. Šią visuotinybės apibrėžtį papildo apibrėžtis, kad šitą gėrį, kurį aš turiu laikyti substancialiu tikslu, aš turiu pažinti. Todėl kartu su Sokratu atėjo beribis subjektyvumas, savimonės laisvė. Aš privalau būti tiesiogiai esantis, privalau būti visame, ką aš galvoju. Mūsų laikais šita laisvė yra tapusi beribiu ir absoliučiu reikalavimu. Nors substancialumas yra amžinas, nors jis yra savaime ir sau, aš privalau jį kurti; tačiau mano dalyvavimas yra tik formali veikla.

Tokia apibrėžtis apskritai reiškia tai, kad objektyvių dalykų tiesa redukuojama į sąmonę, į subjekto mąstymą, ir tatai yra be galo svarbus momentas; objektyvūs dalykai, pasak Protagoro, egzistuoja tik santykio su mumis dėka. Kalbant apie Sokrato ir Platono kovą su sofistais, nereikia užmiršti, kad Sokratas ir Platonas savo filosofijoje galėjo remtis tik bendruoju ano meto filosofiniu išsilavinimu, taigi sofistais. Jų priešingumo sofistams nereikia suprasti kaip sentikybės gynimo nuo sofistų, tai nebuvo gynimas graikų dorovės, religijos, senųjų papročių, už kurių įžeidimą buvo pasmerkti Anaksagoras ir Protagoras. Priešingai, Sokrato refleksija, sprendimų redukavimas į sąmonę yra tokie pat kaip ir sofistų. Tačiau tikrasis mąstymas mąsto taip, kad jo turinys yra ne tik subjektyvus, bet ir objektyvus; sąmonės laisvė reiškia, kad sąmonė, užsiimdama tam tikrais dalykais, yra pati savyje, – būtent tai yra laisvė. Štai Sokrato principas: tai, kas žmogui yra paskirtis, kas yra jo tikslas, galutinis pasaulio tikslas, tiesa, esamybė savaime ir sau, – visa tai žmogus turi atrasti iš savęs, tiesą jis turi pasiekti remdamasis savimi pačiu. Tatai yra sąmonės sugrįžimas į save, tačiau jis yra apibrėžtas kaip jos išėjimas už savo ypatingo subjektyvumo; kartu iš čia išplaukia, kad iš sąmonės išvejama tai, kas į ją atsitiktinai patenka, išmonė, savivalė, partikuliarūs dalykai, kad sąmonės viduje būtų šis išėjimas iš savęs, esamybė sa-

vaime ir sau. Objektyvumas čia turi ne išorinio objektyvumo, o savaime ir sau esančio visuotinumo prasmę; taigi tiesa šiuo atveju teigiama kaip išprotauta, kaip produktas, kaip įgyjama mąstymu. Ne tokie yra natūralieji papročiai, natūralioji religija, apie tai kalba Sofoklio Antigonė – apie „nerašytą amžiną dievų įstatymą,... kurio pradžios nežino niekas“[443]. Tatai yra natūralioji dorovė, tatai yra įstatymai, kurie yra tikri ir teisingi, bet štai ateina sąmonė, ir tai, kas yra tikra, turi būti mąstymo išprotauta. Naujaisiais laikais daug kalbama apie netarpišką žinojimą, tikėjimą ir t. t.: tai, kad Dievas yra, mes tiesiog žinome savaime, mumyse gyvas religinis, dieviškas jausmas. Bet kaip tik tai ir yra klaida: toks žinojimas nesąs mąstymas. Šitas turinys: Dievas, gėris, teisingumas ir t. t. – esąs jausmo, vaizduotės turinys; bet juk tai yra tam tikras dvasinis turinys, kuris yra duotas mąstymo, nes jis plėtojasi tik per tarpines grandis ir jomis yra pagrįstas. Gyvūnas neturi religijos, bet jis jaučia; tai, kas yra dvasiška, priklauso tik mąstymui, tik žmogui.

Sokratas priėjo prie minties, kad to, kas yra, tarpininkas yra mąstymas. Antroji apibrėžtis atskleidžia Sokrato ir sofistų sąmonės skirtingumą: mąstymo teigimas ir kūrimas yra kūrimas ir teigimas to, kas ne tariama esant, o esti savaime ir sau – objektyvybės, iškilusios virš partikuliarių interesų ir polinkių kaip juos valdanti jėga. Sokrato ir Platono požiūriu, šitie mąstymo produktai yra subjektyvūs, sukurti mąstymo veikla, – tai yra laisvės momentas: subjektas yra pas save, jis yra dvasinė prigimtis, antra vertus, šie produktai yra objektyvūs savaime ir sau, ir tai yra ne išorinis objektyvumas, o dvasinis visuotinumas. Tatai yra tiesa, o, kalbant naująja terminologija – subjektyvumo ir objektyvumo vienybė. Kanto idealas yra tik reiškinys, kuris pats savaime nėra objektyvus.

γ. Gėrį Sokratas pirmiausia suprato tik ypatinga praktiškumo prasme: kas, mano įsitikinimu, yra elgesio substancialumas, tuo aš ir turiu rūpintis. Platonas ir Aristote-

lis gėrį suprato aukštesne prasme: gėris yra visuotinybė, taigi nėra gėris tik man; gėris yra tik viena idėjos forma ir vienas būdas, tai yra idėja valiai. Senosiose filosofijos istorijose ypatingu Sokrato nuopelnu laikoma tai, kad jis išrado naują sąvoką, kad jis prie filosofijos prijungė etiką, kuri anksčiau gvildeno tik gamtą. Pasak Diogeno Laertijo[444], jonėnai išrado gamtos filosofiją (fiziką), Sokratas – etiką, Platonas pridėjo dialektiką.

Tiksliau tariant, Sokrato mokymas yra moralė. Etika – tai dorovė ir moralumas, arba tik dorovė. Moralėje svarbiausias dalykas yra mano požiūris, mano ketinimas; joje lemiamas veiksnys yra subjektyvusis aspektas, mano nuomonė apie gėrį. Moralė reiškia, kad subjektas savo laisvėje pats iš savęs apibrėžia, kas gera, dora, teisinga; kadangi jis tas apibrėžtis teigia pats iš savęs, tai jis šias apibrėžtis taip pat ir įveikia, dėl to jos yra amžinos, savaime ir sau esančios. Dorovė kaip tokia veikiau reiškia, kad žmonės žino ir daro gėrį savaime ir sau. Iki Sokrato atėniečiai buvo doroviški, bet ne morališki žmonės; savo santykių protingumą jie vykdė nesamprotaudami, nežinodami, kad jie yra geri žmonės. Moralumas santykius susieja su refleksija, žinojimu, kad būtent šitas, o ne kitas dalykas yra gėris. Dorovė yra netarpiška ir naivi, su refleksija susieta dorovė yra moralumas. Šito skirtumo sampratą pažadino Kanto filosofija, kuri yra moralinė.

Kadangi Sokratas šitokiu būdu davė pradžią moralės filosofijai (sokratiškasis jos traktavimas ją išpopuliarino), tai visi tie, kurie vėliau užsiiminėjo moraliniais tauškalais ir populiariąja filosofija, laikė jį savo globėju ir šventuoju, pavertė jį priedanga, paslepiančia ir pateisinančia filosofijos stoką; tokiai Sokrato reputacijai patarnavo dar ir tai, kad jo mirtis jam pelnė populiarią ir graudžią nekalto kankinio šlovę. Ciceronas, kuris buvo aktualaus mąstymo šalininkas, bet, antra vertus, manė, kad filosofija turi būti patogi ir jai nereikia suteikti ypatingo turinio, – liaupsino Sokratą (ir tai bu-

vo dažnai kartojama), kaip jam būdingą iškilų bruožą nurodydamas tai, „kad jis filosofiją iš dangaus nukėlė ant žemės, atvedė ją į namus ir į turgų (į kasdienį žmonių gyvenimą)"[445]. Apie tai mes ir kalbėjome. Šie žodžiai dažnai buvo suprantami (skamba) taip, tarsi geriausia ir tikriausia filosofija būtų namų ir virtuvės filosofija (patogi priemonė, tinkanti visokiems požiūriams, įprastiems žmonių vaizdiniams), tokia filosofija, kuri yra draugų ir bičiulių pasišnekėjimai apie padorumą ir t. t., kasdienio gyvenimo tiesų pasvarstymai, kurie nesiskverbia į dangaus, juoba į sąmonės gilumas; esą taip filosofuoti pirmasis išdrįso būtent Sokratas. Tačiau Sokratas turėjo paplušėti, kol galėjo pereiti prie praktinės filosofijos; pirma jis permąstė visas andainykštės filosofijos spekuliacijas, kad įsiskverbtų į sąmonės, į minties vidų. Toks tat yra bendrasis Sokrato filosofavimo principas.

Būtina iš arčiau apžiūrėti šitą įstabų reiškinį, pirmučiausia Sokrato gyvenimo istoriją; tiesą sakant, jis glaudžiai susipynęs su tuo domesiu, kurį jam žadino filosofija. Jo gyvenimo istorija – tai jo, kaip atskiro asmens, istorija, antra vertus, tai jo filosofijos istorija; jo filosofinė veikla neatsiejama nuo jo gyvenimo, jo likimas suaugęs su jo principu ir yra giliai tragiškas. Jo likimas tragiškas ne paviršutiniška žodžio prasme, kaip kad vadinama tragiška kiekviena nelaimė, pavyzdžiui, mirtis ar mirties bausmės įvykdymas; nelaimė yra liūdna ar apgailėtina, bet ne tragiška. Ypač tragiškais mes vadiname tuos atvejus, kai nelaimė, mirtis ištinka tam tikrą garbų žmogų, kai individas nukenčia nekaltai ir neteisingai; antai apie Sokratą sakoma, kad jis buvo nekaltai nubaustas mirtimi, ir tatai esą tragiška. Tačiau toks kentėjimas be kaltės nėra protinga nelaimė. Nelaimė tik tada yra protinga, kai ji kyla iš subjekto valios, iš jo laisvės – šita valia bei veikla turi būti be galo teisėta ir doroviška, – todėl žmogus pats kaltas dėl savo nelaimės; bet jėga, prieš kurią žmogus sukyla, taip pat turi būti doroviškai teisėta, tai negali būti gamtos jėga ar kokio tirano valia, – juk kiekvienas žmo-

gus miršta, ir natūrali mirtis yra tam tikra absoliuti teisė, bet tai tik tokia teisė, kurią gamta vykdo žmogaus atžvilgiu. Todėl veiksme, kuris yra iš tikrųjų tragiškas, turi susidurti dviejų pusių teisėtos, doroviškos jėgos; kaip tik toks ir buvo Sokrato likimas. Jo likimas nėra vien jo asmeninis, individualus romantiškas likimas; tai buvo Atėnų tragedija, Graikijos tragedija, kuri įvyko, o Sokratas buvo jos išraiška. Čia pasireiškia dvi priešpriešiais veikiančios jėgos. Viena jėga yra dieviškoji teisė, naivūs papročiai – dorybė, religija, tapačios valiai, – jų įstatymai apibrėžia laisvą, kilnų, dorą gyvenimą; abstrakčiai tai galima pavadinti objektyviąja laisve, dorove, religingumu, kurie yra savoji žmogaus esmė, antra vertus, tai esamybė savaime ir sau, tikrumas; šioje vienovėje žmogus suranda savo esmę. Kitas, priešingas principas irgi yra dieviška sąmonės teisė, žinojimo teisė (subjektyvioji laisvė); tatai yra gėrio ir blogio pažinimo medžio vaisius, pažinimo, kuris remiasi savimi, taigi proto, rezultatas, ir tai yra bendrasis filosofijos principas visiems vėlesniems laikams. Šitie du principai ir sueina į koliziją Sokrato gyvenime ir filosofijoje.

Pirmiausia panagrinėsime *jo gyvenimo istorijos pradžią*; jo likimas ir jo filosofija turi būti traktuojami kaip vientisas dalykas.

Taigi Sokratas, kuris gimė ketvirtaisiais 77-osios olimpiados metais (469 m. pr. Kr.)[446], buvo skulptoriaus Sofronisko ir pribuvėjos Fainaretos sūnus. Jo tėvas mokė jį skulptūros, ir pasakojama, kad Sokratas šiame mene nemažai pasiekė; dar ir vėliau jam buvo priskiriamos gracijų su rūbais statulos, stovėjusios Atėnų akropolyje. (Po tėvo mirties jis paveldėjo kuklų turtą.)[447] Tačiau šitas menas jam neteikė pasitenkinimo; jį kamavo filosofijos troškulys ir mokslinių tyrinėjimų aistra. Savo menu jis užsiėmė tik tiek, kad pajėgtų kukliai verstis ir galėtų atsidėti mokslų studijoms; pasakojama, kad kažkoks atėnietis Kritonas padengdavo išlaidas, idant Sokratas galėtų lavintis pas įvairių menų meistrus. Už-

siimdamas menu, bet dar labiau tada, kai jį visiškai metė, jis skaitė senųjų filosofų veikalus, kokius tik galėjo gauti; kartu jis klausė Anaksagoro paskaitų, o pastarąjį išvarius iš Atėnų – tuo metu Sokratas turėjo 37-erius metus – Archelajo, kuris buvo laikomas Anaksagoro sekėju, paskaitų; taip pat jis klausė žymių sofistų, įvairių mokslų žinovų, ir, beje, garsaus iškalbos mokytojo Prodiko, kurį jis su meile prisimena Ksenofonto pateiktame liudijime[448], be to, pas kitus mokytojus mokėsi muzikos, poezijos ir t. t., jis apskritai garsėjo kaip visapusiškai išsilavinęs žmogus, kuris buvo susipažinęs su viskuo, kas tuo metu buvo būtina mokslo žmogui[449].

Kalbant apie tolesnį Sokrato gyvenimą, paminėtina tai, kad jis, kaip Atėnų pilietis, įvykdė pareigą ginti tėvynę; jis dalyvavo trijuose Peloponeso karo žygiuose[450], kurie įvyko jo gyvenimo metais. Peloponeso karas nulėmė graikų gyvenimo suirimą, buvo jo prieštaktis, ir tai, kas čia įvyko politinėje plotmėje, Sokratas padarė mąstančioje sąmonėje. Šiuose karo žygiuose jis ne tik išgarsėjo kaip narsus karys, bet ir pasižymėjo tuo, kas buvo laikoma gražiausiu nuopelnu, – gelbėjo kitų piliečių gyvybes. Per pirmąjį žygį jis dalyvavo ilgalaikėje Trakijos miesto Potidėjos apgultyje. Būtent čia jo sekėju tapo Alkibiadas, kuris Platono „Puotoje“[451] (kur Alkibiadas sako Sokrato panegiriką) pasakoja, kad Sokratas pakėlęs visus karo vargus – badą ir troškulį, karštį ir šaltį – išlaikydamas dvasios ramybę ir kūno tvirtumą. Per vieną šio žygio mūšį jis pamatė Alkibiadą sužeistą tarp priešų, ištraukė jį iš ten, prasiskyręs kelią per priešų eiles, ir taip išgelbėjo jį ir jo ginklą. Vadai norėjo Sokratą už tai apdovanoti narsiausiems kariams skiriamu vainiku (*corona civica*), bet jis jo atsisakė ir pasiekė, kad šią dovaną gautų Alkibiadas. Pasakojama, kad vieną kartą šio žygio metu jis, nugrimzdęs į gilius apmąstymus, vienoje vietoje nejudėdamas išstovėjo visą dieną ir naktį, kol rytmečio saulė nepažadino jo iš šios ekstazės, ir tai buvusi tokia būsena, kurioje jis dažnai būdavęs. Tatai yra tam tikra katalepsijos būsena, analogiška ir gi-

miniška somnambulizmui, magnetizmui; šioje būsenoje visiškai išnykdavo juslinė Sokrato sąmonė, tai vidinio abstrahavimosi tam tikras fizinis atsiskyrimas nuo konkrečios fizinės būties, atsiskyrimas, kai individas atsyja nuo savo vidinio patumo. Šitą išorišką reiškinį galima vertinti kaip įrodymą, kaip stipriai jo dvasia gilinosi į save. Apskritai Sokratas yra pavyzdys, kaip sąmonė atsigręžia į savo vidų, ir šitas atsigręžimas šiuo atveju matomas kaip egzistuojantis antropologiniu būdu; jame, pirmajame iš visų, šis sąmonės veiksmas dar turi fizinę išraišką, vėliau tai jau pasidarė įprasta. Kitas šio karo žygis, kuriame dalyvavo Sokratas, buvo žygis į Bojotiją prie Delijo, mažos tvirtovės, kurią atėniečiai turėjo netoli nuo jūros; čia atėniečiai pralaimėjo kautynes, bet jos nebuvo itin svarbios. Šiose kautynėse Sokratas išgelbėjo kitą savo numylėtinį, Ksenofontą; atėniečiams bėgant nuo priešų, jis pamatė, kad Ksenofontas, praradęs žirgą, sužeistas guli ant žemės. Sokratas užsivertė jį ant pečių ir nešė, drauge gindamasis nuo persekiojančių priešų, – jis buvo visiškai ramus ir apdairus. Paskutinis, trečias, karo žygis, kuriame jo dalyvauta, buvo žygis prie Amfipolio, esančio Edonide prie Strimono įlankos.

Be to, Sokratui taip pat teko užimti įvairias pilietines pareigas. Vėliau, kai ligtolinę demokratinę Atėnų valstybės santvarką spartiečiai panaikino ir visur įvedė aristokratinę, netgi tironišką tvarką, patys iš dalies paėmę valstybės vairą į savo rankas, – Sokratas buvo išrinktas į tarybą, kuri, kaip atstovaujantis organas, užėmė tautos vietą. Čia jis irgi pasižymėjo nepalaužiamu tvirtumu priešindamasis trisdešimties tiranų valiai, taip pat ir tautos valiai, gindamas tuos reikalus, kuriuos jis laikė teisingais. Jis buvo vienas iš prisiekusiųjų tame teisme, kuris nuteisė mirti dešimt karo vadų už tai, kad jie, kaip admirolai, nors ir laimėjo mūšį prie Arginūsų, bet, audros sutrukdyti, neištraukė iš vandens žuvusiųjų ir nepalaidojo jų krante, taip pat negaišo išstatydami trofėjus, – t. y. iš esmės už tai, kad jie (nors ne-

sumušti, bet atrodantys tokie) neišsaugojo mūšio lauko, todėl galėjo kilti įspūdis, kad jie pralaimėjo. Sokratas vienintelis nesutiko su tokiu nuosprendžiu[452] ir pasisakė prieš demokratinės tautos valią dar griežčiau negu prieš valdovus. Juk ir dabar blogai galvojama apie tą, kuris ką nors pasako prieš tautą. „Tauta turi puikų protą, ji viską supranta, o jos ketinimai visada tik geri." O valdovai, vyriausybės, ministrai, savaime suprantama, „nieko nesupranta, nori tik blogo ir blogį vykdo".

Šie Sokrato santykiai su valstybe veikiau buvo atsitiktiniai, jų jis nevengė tik todėl, kad vykdė bendrą pilietinę pareigą, bet valstybės reikalų nelaikė pagrindiniu savo užsiėmimu ir nesiveržė į politinės valdžios viršūnes; tikrasis jo gyvenimo užsiėmimas buvo etinis filosofavimas su kiekvienu sutiktu žmogumi. Jo filosofija, pagal kurią sąmonė kaip visuotinybė yra esmė, traktuojama kaip individualiam gyvenimui priklausantis dalykas, todėl ji nėra tikroji spekuliatyvioji filosofija, o yra tam tikras individualus veiksmas. Lygiai taip ir jos turinys yra pačios individualios veikmės tiesa; jo filosofijos esmė ir tikslas yra pavienę individualią veikmę paversti visuotinai reikšminga veikme. Todėl būtina kalbėti apie individualią Sokrato būtį; kitaip sakant, jo charakteris turi būti pavaizduotas kaip tam tikra dorybių eilė, kuri puošia privataus asmens gyvenimą. Šitas Sokrato dorybes būtina suprasti kaip dorybes tikrąja žodžio reikšme, kaip dorybes, kurias jis savo valia pavertė įpročiu, tam tikru habitu. Reikia pasakyti, kad, kalbant apie senovės žmonių savybes, jos dažniau vadinamos dorybėmis, negu kalbant apie naujųjų laikų žmones. Šitos savybės, senovės žmonių supratimu, apskritai turi dorybės pobūdį (dorybė, taip pat ir individualybė, kaip religingumo priešpriešą); visuotiniai papročiai senovėje individualybę, taigi ir žmogaus dorybę, palikdavo jai pačiai, tuo tarpu mums dorybė atrodo toks dalykas, kuris nepriklauso individui kaip jo nuopelnas arba nelaikytinas jo, kaip pavienio as-

mens, laimėjimu. Mes įpratę dorybių nesuvokti ir netraktuoti tokiu požiūriu, mes beveik nelaikome jų savo pačių pasiektu rezultatu ir laimėjimu, o greičiau esamybe, pareiga; mums labiau būdinga visuotinybės sąmonė, o pats grynasis individualumas, savoji vidinė sąmonė teigiama kaip esmė, kaip pareiga, kaip visuotinybė. Mūsų akimis, dorybės veikiau yra arba tam tikras įgimto polinkio aspektas, arba jos apskritai turi būtinybės formą; tuo tarpu senovės žmonėms individualumas yra visuotinybės forma, todėl dorybes jie suvokia kaip individualios valios veikmę, o ne kaip visuotinės dorybės veikmę, taigi kaip individo savastį. Todėl ir Sokrato dorybės turi *ne* papročių, ne įgimtų dalykų arba būtinybės formą, o savarankiško apsisprendimo formą. Kaip žinia, pati Sokrato išvaizda byloja apie jo įgimtas bjaurias ir žemas aistras, bet, pasak jo paties, jis tas aistras pažabojo.

Jis išnyra prieš mus (ir gyveno tarp savo tėvynainių) kaip viena iš tų didžiųjų plastiškų natūrų (individų), nulipdytų iš vieno gabalo, – jas esame įpratę matyti anais laikais: kaip tam tikrą išbaigtą klasikinį meno kūrinį, save patį iškėlusį į tokias aukštumas. Šie žmonės negimė tokie, tokius jie sukūrė save patys; jie tapo tuo, kuo jie būti norėjo, ir tokiam savo norui liko ištikimi. Skiriamasis tikro meno kūrinio požymis yra tas, kad jame yra iškelta tam tikra idėja, išreikštas tam tikras charakteris, todėl kiekvienas kūrinio bruožas yra tos idėjos apibrėžtas; jei taip, tai tada meno kūrinys yra pilnas gyvybės, antra vertus, gražus, nes aukščiausias grožis yra tobulas visų individualybės pusių išplėtojimas pagal vieną vidinį principą. Tokie meno kūriniai yra ir didieji ano meto žmonės. Aukščiausioji plastiška figūra yra valstybės veikėjas Periklis, ir apie jį, tarytum žvaigždės, telkiasi Sofoklis, Tukididas, Sokratas ir t. t. Jie išugdė savo individualybę apibrėžtam egzistavimo būdui, ir jų egzistencija kartu buvo jų charakteris, kuris buvo iškiliausia jų esybės dalis ir, kaip vienas principas, aprėpė visą jų gyvenimą. Periklis vienas pats

išugdė save kaip valstybės veikėją; apie jį pasakojama, kad nuo tada, kai jis atsidėjo valstybės reikalams, jis daugiau nebesijuokė, nebevaikščiojo į jokias puotas[453], o gyveno tik savo tikslu. Ir Sokratas savo paties pastangomis, savo sąmoningos valios jėga sukūrė iš savęs tokį apibrėžtą charakterį, pašventė save tokiam gyvenimo tikslui, įgijo būtiną sumanumą ir meistriškumą. Savojo principo dėka jis pasidarė didis, o jo įtaka nesilpstanti, – ji dar ir dabar justi religijoje, moksle, teisėje, ji parodo, kad būtent vidinio įsitikinimo genijus yra pagrindas, kurį žmogus privalo laikyti svarbiausiu. Tennemannas[454] apgailestauja, „kad *mes gerai žinome,* kas jis buvo, bet nežinome, *kaip* jis tokiu tapo".

Sokratas buvo asmeninis moralinių dorybių pavyzdys: išminties, kuklumo, susilaikymo, nuosaikumo, teisingumo, narsumo, nepalaužiamumo, tvirto teisėtumo tiranų ir δῆμος atžvilgiu, toli gražu ne savanaudis ir ne valdingas. Sokratas buvo šių dorybių įsikūnijimas, jis visas buvo tvirta ir rami dorybė. Jo abejingumas pinigams buvo jo paties apsisprendimas, nes to laiko papročiu jis galėjo, kaip kad kiti mokytojai, pelnytis iš jaunuomenės mokymo. Antra vertus, už mokslą buvo galima mokėti arba nemokėti, Graikijoje, kitaip negu pas mus, mokestis už mokslą nebuvo privalomas dalykas, tad tas, kuris atsisakydavo imti tokį mokestį, nenusižengdavo papročiui ir nesukeldavo įtarimo, kad jis nori atkreipti į save dėmesį, taigi nori būti veikiau peikiamas nei giriamas; tatai tuo metu dar nebuvo valstybės reikalas, ir tiktai Romos imperatorių laikais atsirado mokyklos, kuriose mokytojai gaudavo atlyginimą.

Sokrato saikingumas irgi yra sąmonės galia, jis atitiko jo gyvenimo aplinkybes, bet tai nebuvo dirbtinai išgalvotas principas; draugijoje jis galėjo lėbauti ne blogiau už kitus. Geriausiai tai matyti iš to, kaip Platonas vaizduoja jo saikingumą vyno atžvilgiu; „Puotoje" parodoma, – tai būdinga scena, – ką Sokratas vadina dorybe. Alkibiadas jau smarkiai įgėręs ateina į pokylį, kurį Agatonas surengė ta proga, kad

jo parašyta tragedija vakarykštėje šventėje laimėjo pergalę; ta pačia proga jau vakar buvo išgerta. Kadangi tai buvo antra pokylio diena, tai susirinkę svečiai, tarp kurių buvo ir Sokratas, nusprendė kiek pažeisti graikų puotų papročius ir tą vakarą daug negerti. Alkibiadas, manydamas, kad jis atėjo pas blaivius, o šių nuotaika kitokia negu jo, pats paskiria save puotos vadovu ir pasiunčia taurę kitiems, kad ir jie būtų girti kaip jis; bet apie Sokratą jis sako, kad jam jis nieko negalįs padaryti, nes jis, kad ir kiek išgers, vis tiek liks toks, koks yra. Paskui Platonas vieno iš dalyvių, kuris atpasakoja puotoje pasakytas kalbas, lūpomis pasako, kad jis kartu su kitais galiausiai užmigęs ant savo gultų; rytą pabudęs pamatė, kad Sokratas su taure rankoje vis dar kalbasi su Aristofanu ir Agatonu apie komediją ir tragediją, svarstydamas, ar gali tas pats žmogus rašyti ir tragedijas, ir komedijas; po to savo įprastu laiku jis išėjęs į gimnasiją ir lyg niekur nieko visą dieną praleidęs taip, kaip jam buvo įprasta[455]. Tatai ne toks saikingumas, kuris reiškia malonumų vengimą, tatai nėra tyčinė blaivystė ir saviplaka, o yra sąmonės galia, kuri nepragaišta ir tada, kai kūnas yra nesaikingas. Taigi mes matome, kad Sokrato anaiptol nereikia laikyti įkyriai apie dorybes pamokslaujančiu moralistu.

Kas dėl Sokrato elgesio su kitais žmonėmis, tai šis elgesys buvo teisingas, tiesus, atviras, garbingas, nepiktas; negana to, Sokrato elgesį, sprendžiant iš Ksenofonto, o ypač iš Platono dialogų, galima laikyti tobulai išbaigtu atėniškojo miestietiškumo pavyzdžiu; tatai yra laisvas bendravimas su žmonėmis, atviri pokalbiai, kuriuose visuomet išlaikomas tam tikras saikas ir, nors jiems būdingas vidinis visuotinumas, juose visuomet išlieka teisingas, gyvas ir laisvas santykis su tais žmonėmis, su kuriais kalbamasi, ir su ta situacija, kurioje pokalbis vyksta; ir tai yra bendravimas didžiai išsilavinusio žmogaus, kuris savo santykiams su kitais, kad ir kokie gyvi tie santykiai būtų, nesuteikia nieko asmeniška ir bendraudamas vengia to, kas žema ir šiurkštu.

Jo *filosofija* ir jo filosofavimo būdas yra jo gyvenimo būdo dalis. Jo gyvenimas ir filosofija neatidalijami. Jo filosofavimas nėra nusišalinimas nuo esamos dabarties į grynąją minties sritį. Tačiau šitas ryšys su išoriniu gyvenimu pagrįstas tuo, kad jo filosofija nesusiklostė į tam tikrą sistemą; veikiau jo filosofavimo būdas (pasak Platono, jis panėšėja į nusišalinimą nuo tikrovės, nuo kasdienių reikalų) irgi išlaiko savyje šitą ryšį su kasdieniu gyvenimu.

Tikrasis jo užsiėmimas buvo filosofijos mokymas, teisingiau, filosofavimas bendraujant (nes tai nebuvo tikrasis filosofijos dėstymas); jis bendravo su įvairiausiais žmonėmis – visų sluoksnių, visokio amžiaus, įvairių profesijų, ir jo filosofinis gyvenimas bendraujant iš išorės nesiskyrė nuo atėniečių gyvenimo; didesnę dienos dalį jie praleisdavo dykinėdami turgavietėje arba leisdami laiką viešuosiuose gimnasijuose, kur truputį pamankštindavo kūną, o dažniausiai tiesiog pasiplepėdavo. Toks bendravimas buvo įmanomas tik Atėnuose, kur daugumą darbų, kuriuos dabar atlieka laisvasis pilietis, – ir laisvos respublikos, ir laisvos imperijos pilietis, – nudirbdavo vergai, nes tie darbai buvo laikomi nevertais laisvojo žmogaus. Tiesa, laisvasis pilietis galėjo būti amatininku, tačiau ir jis turėjo vergų, kurie atlikdavo pavestus darbus, kaip kad dabar meistras turi pameistrių. Dabar toks dykas gyvenimas nederėtų su mūsų papročiais. Tad Sokratas irgi slampinėdavo ir leido laiką nuolat šnekėdamasis apie etikos dalykus[456]. (Antai batsiuvys Simonas daug bendravo su juo; jis užrašė Sokrato pokalbius.) Tai, ką jis darė, buvo būdinga jam; apskritai tai galima pavadinti moralizavimu, tačiau tai nebuvo pamokslai, įkalbinėjimai, pamokymai, įkyrus moralizavimas ir t. t. Tokių dalykų Atėnuose, šio miesto gyvenime nebuvo, nes moralizavimas nėra laisvas ir protingas tarpusavio bendravimas. Persiėmęs atėniškuoju miestietiškumu, Sokratas tik leisdavosi su visais į pokalbius be puikybės, nesistengdamas kitų mokyti, kitiems patikti, išlaikydamas ir gerbdamas pokalbio dalyvių laisvę, atmesdamas

bet kokį grubumą. Todėl Ksenofonto, o ypač Platono dialogai yra patys gražiausi tokios puikios draugingos kultūros pavyzdžiai.

1. Šiuose pokalbiuose glūdi Sokrato filosofavimas ir iš paties pavadinimo žinomas *sokratiškasis metodas* apskritai, kuris pagal savo prigimtį turi turėti dialektinį pobūdį. Sokrato filosofavimo maniera nėra dirbtinė; to nepasakysi apie naujųjų laikų dialogus, kurie, neturėdami šią formą pateisinančio vidinio pamato, neišvengiamai tampa nuobodūs ir sunkūs. Sokrato filosofavimo principas veikiau sutampa su pačiu jo metodu kaip tokiu, todėl jo negalima pavadinti metodu, greičiau tai tam tikras būdas, visiškai tapatus savitam Sokrato filosofavimui. Pagrindinis turinys čia yra gėrio kaip absoliutaus dalyko, ypač gėrio veiksmų požiūriu, pažinimas. Šį aspektą Sokratas iškelia taip aukštai, kad mokslus, visuotinybės traktavimą gamtoje, dvasioje ir t. t. jis iš dalies pats nuvertina, iš dalies kitus ragina tai daryti[457]. Taigi galima sakyti, kad turinio požiūriu jo filosofija yra visiškai praktinės pakraipos. Tačiau sokratiškasis metodas yra pagrindinė jo filosofavimo pusė.

Sokrato pokalbių (jų metodo) savitumas yra tas, kad α) jis, pasinaudodamas kokia nors savaime atsiradusia arba jo paties sugalvota dingstimi, priversdavo kiekvieną mąstyti apie savo pareigas, – jis ateidavo pas siuvėją ar batsiuvį, į jo dirbtuvę, ir pradėdavo su jais pokalbį; jis susidėdavo su jaunuoliais ir seniais, su kurpiais, kalviais, sofistais, valstybės veikėjais, visokiausiais piliečiais, šitokiu būdu įsigilindavo į jų interesus – namų reikalus, vaikų auklėjimą arba žinojimo, tiesos ir t. t. klausimus, ir pokalbio tema padarydavo kokį nors nereikšmingą atvejį; tada β) jis nuvesdavo pašnekovą nuo šio konkretaus atvejo prie mąstymo apie visuotinius dalykus, pažadindavo kiekviename žmoguje jo paties mąstymą, jo paties įsitikinimą ir supratimą apie tai, kas yra apibrėžtas teisingumas – visuotinybė, savaime ir sau galiojanti tiesa ir grožis. Šitai jis padarydavo savo garsiuoju sokratiš-

kuoju metodu, kurį turime aptarti pereidami prie turinio. Šitas metodas turi du aspektus: pirma, jis išplėtoja visuotinybę iš konkretaus atvejo[458] ir iškelia aikštėn sąvoką, kuri savaime glūdi kiekvienoje sąmonėje; antra, jis išardo visuotinybę, įprastas, sustingusias, sąmonės netarpiškai įimtas vaizduotės ar minties apibrėžtis ir suglumina pašnekovus sugretindamas jas su konkrečiais atvejais. Tokios yra bendrosios sokratiškojo metodo apibrėžtys.

a. Smulkiau apibūdindami jo metodą, turime atkreipti dėmesį į tą momentą, nuo kurio Sokratas paprastai pradėdavo: jei jam rūpėdavo pažadinti žmonėse mąstymą, tai jis sukeldavo jų nepasitikėjimą savo pačių postulatais, – tikėjimas susvyruodavo, ir jie būdavo priversti savyje pačiuose ieškoti to, kas yra. Jis neatmesdavo įprastų vaizdinių ir pradėdavo nuo jų; jis taip darydavo ir tada, kai norėjo sukompromituoti sofistų manierą. Ypač jis taip elgdavosi bendraudamas su jaunuoliais, kad juose pabustų pažinimo ir savarankiško mąstymo poreikis. Kad paskatintų kitus išsakyti tuos įprastus vaizdinius, jis apsimesdavo nesupratingu ir taip priversdavo kalbėti kitus, nes jam pačiam tie vaizdiniai esą nežinomi; apsimestinai naiviai jis klausdavo žmonių nuomonės ir prašydavo, kad jie jį pamokytų. Tatai yra viena garsiosios *sokratiškosios ironijos* ypatybė. Ši ironija turi subjektyvią dialektikos formą ir yra elgesio būdas bendraujant su kitais; dialektika yra paties dalyko pagrindas, o ironija – tai ypatingas vieno asmens elgesys su kitu. Savo ironija Sokratas norėjo pasiekti, kad kiti kalbėtų ir išdėstytų pagrindinius savo teiginius. Ir iš kiekvieno apibrėžto teiginio ar jo išvadų jis išveda priešingybę to, kas tuo teiginiu sakoma, t. y. jis neneigia ano teiginio arba definicijos, o priima šitą apibrėžtį ir, ja remdamasis, parodo, kad joje slypi jos pačios priešybė. Arba kitą sykį jis priešybę taip pat išveda iš tam tikro konkretaus atvejo. Iš to, ką žmonės laiko teisinga, jis leidžia jiems patiems daryti išvadas, kad jie įsitikintų, jog jos prieštarauja kitiems teigi-

niams, kurie, žmonių nuomone, irgi yra tvirti ir nepajudinami. Taigi tuos, su kuriais jis bendravo, Sokratas mokė žinoti, kad jie nieko nežino; negana to, jis sakė pats nieko nežinąs. Ir iš tikrųjų galima sakyti, kad Sokratas nieko nežinojo; juk jis atėjo ne tam, kad pateiktų tam tikrą filosofiją ir sukurtų tam tikrą mokslą. Tą dalyką jis pats suvokė ir mokslo sukūrimo nelaikė savo tikslu.

Gali atrodyti, kad šita ironija yra kažkas netikra: Sokratas sako, kad jis to ir ano nežino, ir kvočia žmones; bet tiksliau tai reiškia, kad jis nežino, kaip tą dalyką įsivaizduoja kitas. Tai būdinga visiems laikams, – kai gvildenami tokie dalykai, kurie visiems svarbūs, ir kai apie juos kalbama šiaip ir anaip, tai kiekvienas individas taria, kad jis tuos dalykus gerai įsivaizduoja, kad jam čia priklauso paskutinis žodis, su kuriuo negali nesutikti ir kiti, taigi kiekvienas taria, kad šitas žinojimas yra savitarpiškas. Tačiau jeigu norima prieiti prie tikro supratimo, tai turi būti tyrinėjamos kaip tik šios prielaidos. Naujaisiais laikais taip ginčijamasi dėl tikėjimo ir proto, nes tikėjimo ir žinojimo santykis yra dabartinis mūsų dvasios interesas; ir šiuo atveju kiekvienas tariasi gerai žinąs, kas yra protas ir t. t., ir manoma, kad nemandagu klausti, kas yra tas protas, nes tai esą žinomas dalykas. Šia tema daugiausiai ir ginčijamasi. Antai prieš dešimtį metų[459] žymus teologas paskelbė 90 tezių apie protą, ir tai buvo labai įdomūs klausimai, tačiau, nors apie tai buvo daug ginčytasi, kokių nors konkrečių rezultatų nebuvo pasiekta, nes vieni šiame ginče rėmėsi tikėjimu, kiti – protu, ir šita priešpriešą taip ir nebuvo įveikta. Aišku, kad tikėjimas ir protas yra skirtingi dalykai, bet, kad būtų įmanoma prieiti prie vieningos nuomonės, būtina eksplikuoti tai, kas suponuojama kaip žinoma (nežinoma, kas yra tikėjimas, kas yra protas); tik pateikus apibrėžtis gali rastis bendras požiūris ir tik tada tokie klausimai ir pastangos į juos atsakyti gali būti vaisingi, antraip galima metų metus apie tai kalbėti ir plepėti, ir vis tiek nebus nė per plauką pasistūmėta pirmyn.

Sokrato ironija pasižymi ta iškilia ypatybe, kad ji reikalauja konkretinti abstrakčius vaizdinius, juos išskleisti. Kai aš sakau, kad žinau, kas yra protas, kas yra tikėjimas, tatai tėra visiškai abstraktūs vaizdiniai; kad jie taptų konkretūs, juos reikia eksplikuoti, reikia tarti, kad nėra žinoma, kas jie iš tikrųjų yra. Šitą tokių vaizdinių eksplikaciją ir atliko Sokratas, ir tai yra sokratiškosios ironijos prasmė. Vienas kalba apie tikėjimą, kitas – apie protą, tačiau neaišku, ką jie įsivaizduoja sakydami „protas" ir „tikėjimas"; tai, kas yra tik vaizdinys, todėl yra tik abstraktumas, turi būti išskleista, kad būtų prieita prie sąvokos ir ji būtų įsisąmoninta.

Ir naujaisiais laikais buvo daug kalbėta apie sokratiškąją ironiją. Šioje ironijoje glūdi tas paprastas momentas, kad Sokratas tikru dalyku laiko tai, kas jam atsakoma, taigi kas tiesiogiai įsivaizduojama ir priimama. (Bet kokia dialektika leidžia galioti tam, kas galioja taip, lyg iš tikrųjų galiotų, o paskui leidžia išsiplėtoti pačiam vidiniam griovimui, – tai ir gali būti vadinama visuotine pasaulio ironija.) Iš šios ironijos norėta padaryti visai ką kita, išplėsti ją iki visuotinio principo. Pirmasis, iškėlęs tokią mintį, buvo Friedrichas von Schlegelis, vėliau ją pakartojo Astas. Ironija turinti būti aukščiausias dvasios veikimo būdas ir turinti būti vaizduojama kaip tai, kas itin dieviška. Asto žodžiais: „Kaip vidinis nesuvokiamas gyvenimas jo [Sokrato] pokalbius įkvepia gyva meilė visam tam, kas gražu idėjoje ir gyvenime". Ir šitas gyvenimas, pasak jo, yra ironija! „Ironijos jis pirmiausia griebdavosi prieš sofistus, kad sugriautų jų žinojimo puikybę". Tokia ironija yra vienas iš Fichtės filosofijos padarinių, ji atsirado iš jos ir yra esminis momentas naujųjų laikų sąvokoms suprasti. Su šios ironijos pagalba subjektyvioji sąmonė susidoroja su visais daiktais: „Aš esu ta, kuri savo išlavintu mąstymu gali sunaikinti visas teises, dorovės, gėrio ir t. t. apibrėžtis; ir aš žinau – jeigu man kas nors atrodo geras, tai jis toks ir yra, bet aš jį lygiai taip galiu ir išversti į kitą pusę. Aš žinau esąs visų šitų apibrėžčių valdovas, aš ga-

liu joms leisti galioti arba negalioti, man viskas gali būti tiesa, jei man tai dabar patinka". Taigi ironija yra žaidimas su viskuo; šitas subjektyvumas nieko nebevertina rimtai, o jeigu ką ir pripažįsta rimtu dalyku, tai greitai vėl sunaikina ir viską geba paversti regimybe. Visos aukščiausios ir dieviškos tiesos virsta niekumu (banalybe); viskas, kas rimta, pavirsta juokais. Bet ironiškas yra jau graikiškasis linksmumas, kuriuo dvelkia Homero poemos: Erotas juokiasi iš Dzeuso ir Marso galybės, Vulkanas šlubčiodamas pilsto dievams vyną, nemirtingieji dievai griausmingai kvatoja, o Junona skaldo antausius Afroditei. Mes susiduriame su ironija senovės aukojimuose – aukotojai patys suvalgo gardžiausius kąsnelius, skausme, kuris juokiasi, didžiausiame džiaugsme ir laimėje, kurie susigraudina iki ašarų, pašaipiame Mefistofelio juoke, apskritai kiekviename perėjime iš vieno kraštutinumo į kitą, iš puikiausių dalykų į prasčiausius.

Antai tūlas sekmadienį, labai nusižeminęs ir giliai susikrimtęs, laiko save dulke, mušasi į krūtinę ir atgailaudamas plaka save, o vakare apsiryja, nusigeria ir atsiduoda visoms aistroms; prieš tokią vergystę turėjo sukilti savigarbos jausmas. Tokiems dalykams giminiška veidmainystė, kuri yra didžiausia ironija. Asto „giliausias vidinis gyvenimas" yra tokia subjektyvi savivalė, toks vidinis dieviškumas, kuris jaučiasi pranašiausias už viską. Pradininkais šios ironijos, kuri, kaip norima įtikinti, yra „giliausias vidinis gyvenimas", visiškai klaidingai vadinami Sokratas ir Platonas, nors subjektyvumo momentas jiems iš tikrųjų būdingas; tokią ironiją įteisinti teko mūsų laikui. Dieviškumu jis laiko grynai negatyvią laikyseną, visko matymą, suvokimą kaip tuštybės; tik mano vienintelė tuštybė čia dar išlieka. Galimas daiktas, kad gilus požiūris į gyvenimą – tai laikyti viršiausiu dalyku sąmonę (suvokimą), jog viskas yra niekybė, bet tai tik tuštumos gylis, tai gerai atskleidžia antikinės Aristofano komedijos. Šitokiai dabarties ironijai Sokrato ironija labai tolima. Jo, taip kaip Platono, ironija turi tik ribotą reikšmę. *Apibrėžta*

Sokrato ironija yra veikiau pokalbio maniera, nekaltas linksmumas, o ne anas grynasis neigimas, ana negatyvioji laikysena; ji nėra nei pašaipus juokas, nei veidmainystė, tarsi idėja būtų tik pokštas. Tačiau *tragiškoji* jo ironija yra subjektyvaus jo reflektavimo prieštara esamai dorovei; tai buvo ne savimonė, kad jis pranoksta šią dorovę, o natūralus tikslas vesti į *tikrąjį* gėrį, į visuotinę idėją.

b. Antroji ypatybė yra tai, ką Sokratas apibrėžčiau vadino *pribuvėjos menu*, kurį jis, pasak jo paties, paveldėjo iš savo motinos[460] ir kuris turi padėti ateiti į pasaulį minčiai, jau esančiai kiekvieno žmogaus sąmonėje – būtent konkrečioje nereflektuotoje sąmonėje parodyti konkretybės visuotinumą arba tame, kas teigiama kaip visuotina, parodyti slypinčią priešybę. Sokratas yra klausėjas, todėl tai, kaip klausiama ir kaip atsakoma, buvo pavadinta sokratiškuoju metodu; tačiau šitas metodas yra šis tas daugiau, ne tik tai, kas gaunama klausimais ir atsakymais. Sokratas klausia ir laukia atsakymo; klausimas turi tam tikrą tikslą, o atsakymas turėtų būti gana atsitiktinis. Spausdintame dialoge atsakymai visiškai priklauso nuo autoriaus; kas kita, ar tikrovėje esama tokių žmonių, kurie taip atsakinėja. Tuos, kurie atsako į Sokrato klausimus, galima pavadinti plastiškais jaunuoliais, nes jie apibrėžtai atsako tik į klausimus, kurie formuluojami taip, kad būtų labai lengva atsakyti ir būtų pašalinta atsakinėjančiojo savivalė. Ši maniera labai plastiška, ją pažįstame iš to, kaip Platono ir Ksenofonto dialoguose vaizduojamas Sokratas. Toks atsakinėjimo būdas ypač savitas, nes šiaip jau į pateiktą klausimą dažniausiai atsakoma kas nors kita, ne tai, ko buvo klausta, ir atsakantysis paprastai turi galvoje kitą dalyko aspektą negu klausiantysis; Sokrato dialoguose, priešingai, atsižvelgiama į klausiančiosios pusės nustatytą dalyko aspektą, pastarasis yra gerbiamas, ir atsakantysis atsižvelgia į klausiančiojo požiūrį. Kitas dalykas, kad šiuose pokalbiuose matyti, jog leidžiama būti ir kitam požiūriui, nes taip, beje, randasi gyva pokalbio dvasia, tačiau sokratiškajai ma-

nierai nebūdinga toks varžymasis, svarbiausia – nenukrypti nuo temos. Čia nerasime įprastų pokalbio manierų – nei įsitikinimo savo teisumu, nei atkaklaus laikymosi savo pozicijos, pašnekovas nenutraukia pokalbio susipainiojęs, neperšoka prie kitos temos pažėręs sąmojį ar tiesiog ją atmetęs; tokios manieros nesuderinamos su gerais papročiais, juoba su Sokrato pokalbių vaizduosena. Turint galvoje šitos pokalbio manieros plastiškumą, nekeista, kad šiuose dialoguose paklaustasis atsakydamas taip tiksliai laikosi klausimo; geriausieji naujųjų laikų dialogai yra kitokie, nes į juos visuomet įsimaišo atsitiktinumo savivalės. Taigi tiek pasakytina apie išorinės, formaliosios pusės skirtumą.

Pagrindinis dalykas, kurio Sokratas siekdavo savo klausimais, – ištraukti iš mūsų vaizdinių ir patyrimo ypatingybės kokią nors visuotinybę, kuri netarpiškai glūdi mūsų sąmonėje. Kad gėris ir teisingumas šia visuotine forma būtų įsisąmonintas, Sokratas pradeda nuo kokio nors konkretaus atvejo, nuo to, su kuo sutikdavo ir pats pašnekovas. Eidamas tolyn nuo šito pirmojo atramos taško, jis neplėtojo su juo susijusių sąvokų ir nemėgino atskleisti jose glūdinčios grynosios būtinybės, nes tai būtų dedukcija, įrodymas arba apskritai tam tikra sąvokomis pagrįsta išvada. Sokratas analizavo konkretų turinį, kuris glūdi natūralioje sąmonėje dar nepaliestas mąstymo, analizavo visuotinumą, nugrimzdusį medžiagoje, ir iškeldavo jį kaip visuotinybę sąmonėje; jis atribodavo tai, kas konkretu (atsitiktina), parodydavo čia slypinčią visuotinę mintį ir taip priversdavo įsisąmoninti tam tikrą visuotinį teiginį, visuotinę apibrėžtį. Šis įrodinėjimo būdas ypač dažnas Platono dialoguose, jis šiuo požiūriu didis meistras. Tai tas pats būdas, kuriuo kiekviename žmoguje formuojasi jo visuotinybės sąmonė, nes savimonės susiformavimas, proto sklaida ir yra visuotinybės sąmonė. Vaikas, neišsilavinęs žmogus gyvena konkrečiuose atskiruose vaizdiniuose, tačiau suaugusiame ir išsilavinusiame žmoguje, kuris jau atsigręžia į save kaip mąstantįjį, atsiranda visuo-

tinybės refleksija bei jos fiksavimas, ir toks žmogus geba judėti abstrakcijų ir minčių srityje taip laisvai, kaip kad anksčiau judėjo konkrečių vaizdinių srityje. Platono dialoguose toks atsiribojimas nuo ypatingybės vaizduojamas pateikiant daugybę pavyzdžių ir dėstomas labai smulkiai. Tačiau mums, kurie jau gebame suprasti abstrakčius dalykus ir iš jaunų dienų esame mokomi bendrųjų teiginių (taigi mes pažįstame visuotinybę ir galime ją suvokti), sokratiškasis visuotinybės kildinimo iš daugybės ypatingų atvejų būdas, kuriam būdingas tam tikras išdidus maloningumas, šitas šnekumas pateikiant pavyzdžius mums yra nuobodokas, įkyrokas ir varginantis. Konkretaus atvejo visuotinybė mums veikiau tuoj iškyla kaip visuotinybė, nes mūsų refleksija jau pripratusi prie visuotinybės ir mums jau nereikia varginančio ir išsamaus jos atribojimo nuo konkrečių atvejų, todėl mums nebereikia tokios daugybės pavyzdžių, be kurių negali apsieiti Sokratas, kai jis išskirtą abstrakciją pateikia sąmonei ir, kad užfiksuotų ją kaip visuotinybę, ją vis kartoja ir, taip kartojant, sukuriamas subjektyvus abstrakcijos tvirtumas.

Taigi pagrindinis dalykas yra tas: žmogus, su kuriuo Sokratas kalbasi, savo sąmonėje pats turi išplėtoti visuotinybę iš tam tikro jam žinomo vaizdinio. Tiesioginis tokio būdo padarinys gali būti sąmonės nuostaba, kad tame, kas jai taip gerai žinoma, glūdi ir tokie dalykai, kurių ji visiškai neieškojo. Pavyzdžiui, kiekvienas turi ir žino tapsmo vaizdinį. Kai apie jį pradedame samprotauti, tai pamatome, kad to, kas tampa, nėra, bet taip pat ir yra, taigi tapsmas yra būtis ir nebūtis. Tapsmas yra šitas paprastas vaizdinys, tam tikra vienybė skirtybių, kurios taip labai skirtingos, kaip būtis ir niekas, bet kartu tai yra būties ir nieko tapatumas. Galimas daiktas, kad mes nustebsime, jog šiame paprastame vaizdinyje slypi toks didžiulis skirtumas.

c. Kai Sokratas išplėtodavo tokią visuotinybę, tai iš dalies gaudavo visiškai formalų *rezultatą* – įtikindavo savo pašne-

kovus, kad jeigu jie anksčiau manė gerai žiną tam tikrą dalyką, tai dabar jie supratę, kad tai, ką jie žinojo, yra paneigta. Taigi Sokratas, klausinėdamas savo pašnekovą, kartu siekdavo jį paakinti, kad jis darytų išlygas, priešingas tiems teiginiams, kuriais jis iš pradžių rėmėsi. Taip atsiranda prieštaravimas, kuriame susiduria paties pašnekovo vaizdiniai. Toks yra didžiumos Sokrato pokalbių turinys. Taigi Sokratas plėtoja tokį požiūrį, kuris yra priešingas tam, kurį sąmonė iš pradžių turėjo; pirmutinis viso to padarinys – sąmonė susipainioja savyje, dėl to ji sutrinka. Sukurti tokią situaciją – pagrindinė Sokrato pokalbių tendencija. Taip jis nori pasiekti, kad pašnekovas susigėstų ir suprastų, kad tai, ką mes laikėme teisinga, dar nėra tiesa, nes tai pilna prieštaravimų. Dėl to turįs kilti poreikis rimčiau siekti pažinimo. Tatai ir yra pagrindinė Sokrato manieros ypatybė.

Pavyzdžių mums pateikia Platonas savo „Menone". Sokratas klausia: „Pasakyk man, dėl dievų, kas yra dorybė". Menonas iškart prabyla apie skirtumus, atskirai aptaria vyrų ir moterų dorybes. „Vyro dorybė yra gerai tvarkyti valstybės reikalus padedant draugams ir kenkiant priešams; moterų dorybė – tvarkyti namų ūkį; kitokia yra vaiko, jaunuolio, senio ir t. t. dorybė". Sokratas nesutinka su juo: šis atsakymas esąs ne tai, ko buvo klausta; klausta buvo apie visuotinę dorybę, kuri aprėpia visas dorybes. *Menonas:* „Tokia dorybė yra kitiems vadovauti, jiems įsakinėti". Sokratas pateikia šiam požiūriui prieštaraujantį atvejį: vaikų ir vergų dorybė nėra įsakinėti. Tada Menonas sako nežinąs, kas tai galėtų būti – tai, kas bendra visoms dorybėms. Sokratas paaiškina, kad tai tas pat kaip figūra, kuri yra bendrybė, apimanti tai, kas apskrita, keturkampa ir t. t.[461] Menonas pabando pasukti kitur, teigdamas, kad dorybė – tai gebėjimas įgyti gėrybių, kurių žmogus trokšta. Atsakydamas į tai, Sokratas nurodo, kad, pirma, kalbėti apie gėrybes šiuo atveju neverta, nes to, ką žmogus laiko blogiu, jis nesiekia, ir kad, antra, dalykai, kurių siekiama, turi būti

įgyjami teisingai. Taip Sokratas suglumina Menoną, nes parodo, kad jo dorybės vaizdiniai yra klaidingi. Tada Menonas sako: „Anksčiau, kol dar pats tavęs nepažinojau, girdėjau apie tave, kad tu ir pats esi apniktas abejonių (ἀπορεῖς), ir kitus į jas įstumi. O dabar tu apžavėjai taip pat ir mane (γοητεύεις καὶ φαρμάττεις καὶ ἀτεχνῶς κατεπᾴδεις), ir aš esu visiškai sutrikęs (ἀπορίας). Tu man panašus, jei galima taip pajuokauti, į vieną jūros žuvį, į elektriškąjį ungurį, nes apie jį sakoma, kad jis apsvaigina (ναρκᾷν) tą, kuris prie jo prisiartina ir jį paliečia. Tą patį tu padarei man, nes apdujo ir mano kūnas, ir siela, ir aš nebežinau, ką tau atsakyti, nors aš apie dorybę esu kalbėjęsis (λόγους) tiek ir tiek kartų su daugybe žmonių ir, man rodos, aš kalbėjau teisingai. Tačiau dabar aš net nebeišmanau, ką man sakyti. Todėl tu gerai darai, kad nevyksti į svetimus kraštus; juk lengvai galėtų atsitikti, kad jie tave užmuštų kaip burtininką"[462]. Sokratas vėl nori „ieškoti". Dabar kalba Menonas: „Kaip tu gali ieškoti tokio dalyko, apie kurį teigi, kad jo nepažįsti? Kaip gali trokšti to, ko nežinai, kaip jis atrodo? Jei netyčia tai surasi, iš kur žinosi, kad kaip tik to dalyko ieškojai, juk tu prisipažįsti, kad jo nepažįsti?"[463] Maždaug taip baigiasi dauguma Ksenofonto ir Platono dialogų, ir mūsų visiškai nepatenkina jų rezultatas, jų turinys. Taip yra Platono dialoge „Lisidas", kur Sokratas svarsto, ką žmonėse išugdo meilė ir draugystė; Platono „Valstybė" pradedama nagrinėjimu, kas yra teisingumas. Pašnekovas sugluminamas, todėl jis paakinamas mąstyti, o tai ir yra Sokrato tikslas. Šitas grynai negatyvus aspektas yra pagrindinis dalykas. Tai toks sumišimas, nuo kurio filosofija apskritai turi pradėti ir kurį ji pati sau turi sukurti; viskuo turi būti abejojama, visų prielaidų turi būti atsisakyta, kad būtų išlaikyta tai, ką sukuria pati sąvoka.

Toliau būtina nurodyti teigiamą momentą, kurį Sokratas išplėtojo sąmonėje. Tatai yra ne kas kita, o gėris, nes jis sukuriamas iš sąmonės žinojimu, tai pažintas gėris, grožis, tai,

kas vadinama idėja, amžinumas, gėris, visuotinybė savaime ir sau, kuri yra apibrėžta mintimi; šita laisva mintis sukuria visuotinybę, tiesą, o kadangi pastaroji yra tikslas – gėrį. Šiuo požiūriu Sokratas yra kitoks negu sofistai, netgi priešingas jiems. Pasak sofistų, žmogus yra visų daiktų matas, bet žmogus šiuo atveju dar neapibrėžtas, jo apibrėžtis dar slypi jame pačiame; jis privalo padaryti save tikslu, todėl šitame tiksle dar glūdi ypatingybė. Sokrato požiūriu, žmogus irgi yra matas, tačiau žmogus kaip mąstymas; šis matas, išreikštas objektyviu būdu, yra tiesa, gėris. Tačiau mes neturime kaltinti sofistų dėl to, kad, gyvendami tokiu laiku, kuris neturėjo apibrėžtos krypties, jie gėrio nepavertė principu; ir Sokratas dar neatrado gėrio, kuris, taip kaip tiesa, teisingumas, dabar yra visko pagrindas. Gėris yra tam tikra švietimo pakopa, tačiau tai, kad gėris yra tikslas savaime, yra Sokrato atradimas švietimo, žmogaus sąmonės srityje; anokia blogybė, kad jie anksčiau nepadarė kitų atradimų – kiekvienam atradimui savo laikas.

2. Tokia, trumpai tariant, yra Sokrato filosofavimo maniera ir jo filosofija. Gali atrodyti, kad, žiūrėdami tik principo, mes dar menkai atskleidėme Sokrato filosofiją; bet svarbiausias dalykas yra tas, kad pati Sokrato sąmonė priėjo tik prie šitos abstrakcijos. *Gėris* yra visuotinybė, jis atskleidžiamas mąstymu ir jau nebėra labai abstraktus, kaip Anaksagoro νοῦς, o yra tokia visuotinybė, kuri pati save apibrėžia pačioje savyje, kuri save realizuoja ir turi būti realizuota, – tai gėris kaip pasaulio, kaip individo tikslas. Tatai yra tam tikras savyje konkretus principas, tačiau jis dar neatskleistas jo konkrečia apibrėžtimi; ir ši abstrakti laikysena yra sokratiškojo principo trūkumas. Teigiamas aspektas lieka neatskleistas, nes principas nėra toliau plėtojamas.

a. *Pirmoji* sokratiškojo principo apibrėžtis yra ta didžioji, nors tik formali apibrėžtis, kad sąmonė tiesą pasisemia pati iš savęs ir tik iš čia turi ją semti. Tai, kad sąmonė veda į save pačią, yra subjektyviosios laisvės principas.

Paties Sokrato sąmonėje šitas principas įgijo tokį pobūdį, kad jis mano, jog kiti mokslai žmogui nereikalingi, jis turįs rūpintis tik tuo, kas iš esmės yra jo moralinė prigimtis, kad darytų tai, kas geriausia, ir žinotų tai, kas tikriausia. Sokratas moko kiekvieną susirasti šitą visuotinybę, šitą absoliutumą sąmonėje kaip jos netarpišką esmę. Įstatymą, tiesą, gėrį, kurie anksčiau buvo pateikiami kaip tam tikra būtis, Sokratas grąžino į sąmonę. Tačiau tai nėra vienas atsitiktinis reiškinys, įvykęs šitame individe, Sokrate; ir Sokratą, ir jį kaip reiškinį mes privalome suprasti. Mes matome, kad visuotinėje sąmonėje, tautos, kuriai jis priklausė, dvasioje dorovė virsta morale, o Sokratas stovi šitos permainos priekyje kaip jos sąmonė. Pasaulio dvasia čia pradeda gręžtis atgal, ir vėliau ji tai padarys iki galo. Iš šito aukščiausiojo taško reikia vertinti ir Sokratą, ir Atėnų tautą bei Sokratą joje. Čia prasideda sąmonės refleksija savyje pačioje, sąmonės savęs kaip tokios žinojimas, žinojimas, kad ji yra esmė, kitaip sakant, prasideda sąmonė, kad Dievas yra dvasia, o išreiškus grubesne, labiau jusline forma, prasideda sąmonė, kad Dievas įgyja žmogaus pavidalą. Šita epocha prasideda tada, kai atsisakoma esmės kaip tam tikros būties, nors tai būtų, kaip ligtol, tik abstrakti, mąstoma būtis. Tačiau dorovinėje tautoje, pasiekusioje aukščiausią klestėjimo tašką, ši epocha pasirodo kaip grėsminga arba beprasidedanti dar nevaržoma tos tautos žūtis. Juk jos, kaip ir apskritai senovės tautų, dorovė reiškėsi kaip dorovinė prigimtis, kaip esama visuotinybė, ir ji turėjo ne individo įsitikinimo savojoje sąmonėje formą, o netarpiško absoliutumo formą. Tatai yra esamas, galiojantis įstatymas, jo nebūtina tikrinti ir bandyti; jis yra tas galutinis dalykas, kuriuo dorovinė sąmonė pasitenkina. Tuo tarpu moralinė sąmonė klausia: ar tai iš tikrųjų įstatymas savaime? Taip, jis yra valstybės įstatymas, jis galioja kaip dievų valia; jis yra bendroji lemtis, jis turi esamybės pavidalą, ir visi jį už tai pripažįsta. Tačiau sąmonė, kuri iš visko, kas turi esamybės formą, sugrįžta į save, – ši sąmonė reikalauja

žinoti, ar tas įstatymas yra ir tiesa, ji siekia šiame įstatyme surasti save kaip sąmonę. Anuo metu Atėnų tautoje prasidėjo toks grįžimas į save; pradėta abejoti, ar esami įstatymai yra esami, susvyravo tai, kas buvo laikoma esama teise – įsivyravo didžiausia laisvė bet kokios būties ir bet kokio galiojimo atžvilgiu. Šitas grįžimas į save yra brandžiausias graikų dvasios žiedas, kadangi jis yra nebe esamų papročių būtis, o gyva jų sąmonė, kuri dar turi tą patį turinį, bet, kaip dvasia, jame laisvai juda, ir tai yra tokia kultūros pakopa, į kurią spartiečiai nesugebėjo pakilti. Tai, kad papročiai yra tarsi tam tikras laisvas tų papročių arba Dievo savigarbos jausmas, džiugus gėrėjimasis tais papročiais, – tai yra aukščiausias dorovės gyvybingumas. Šitas savigarbos jausmas netarpiškai yra dvasia; jis yra tokios pat vertės ir rango kaip sąmonė ir būtis. Kas yra, tas yra sąmonė, viēna nėra viršiau už kìta; įstatymų galiojimas sąmonei nėra našta, lygiai kaip ir visa realybė jai nėra kliūtis, sąmonė yra tikra pati savimi. Tačiau šitas grįžimas dabar yra pasirengimas išsižadėti šio turinio ir teigti jį sau kaip šio turinio nebeturinčią abstrakčią sąmonę, supriešintą su juo kaip su būtimi. Iš sąmonės ir būties šitokios pusiausvyros kaip savarankiškas dalykas iškyla sąmonė sau, ir šita skilimo pusė yra savarankiškas supratimas; sąmonė, remdamasi savimi ir jausdama savo savarankiškumą, jau netarpiškai nebepripažįsta to, kas nori galioti, o reikalauja, kad tokie dalykai jai įrodytų savo teisėtumą, t. y. ji nori pati save suvokti juose. Taigi šitas sąmonės grįžimas į save yra atskirybės izoliavimasis nuo visuotinybės; ir tai yra nusikaltimas, tai yra rūpinimasis savimi valstybės sąskaita (rūpinimasis tuo, ar aš būsiu amžinai išganytas, ar pasmerktas; filosofinė amžinybė yra dabartiška laike: esminis, substancialus žmogus). Valstybė turi savo galią, kuri yra visuotinybės tolydumas, – jo nepertraukia atskiri individai, tai viena dvasia, kai atskira sąmonė nežino kito turinio ir esmės, tik įstatymą. Dabar valstybė savo galią prarado. Tukididas sako, kad Peloponeso kare kiekvienas ma-

nė, kad blogai sekasi ten, kur jo nėra. Papročiai pašlijo, nes atsirado viltis, kad pats žmogus sukurs sau savo ypatingas maksimas; individas turi rūpintis savimi ir savo dorove – tai reiškia, kad jis tampa morališkas. Bendrųjų papročių atmetimas ir moralė – šie du dalykai pasirodo kartu.

Mes matome, kad Sokratas veikia būdamas įsitikinęs, kad šiuo laiku kiekvienas pats turi rūpintis savo dorove. Jis rūpinasi savo dorove gilindamasis į save ir samprotaudamas apie save, kad savo sąmonėje surastų tą visuotinę dvasią, kuri realybėje jau išnyko; jis padeda kitiems rūpintis savo dorove, žadindamas juose sąmonę, jog jie savo mintyse turi gėrį ir tiesą, t. y. turi veikimo ir žinojimo esamybę savaime ir sau. Dorovė dabar jau nėra duota netarpiškai, taip, kaip vanduo žemėje, ja reikia pasirūpinti, – taip, kaip būtina iš anksto pasirūpinti vandeniu, kai laivas plaukia į ten, kur vandens nėra. Netarpiškumas nebegalioja, jis turi pateisinti save prieš minties teismą. Šitas bendras gyvenimo kontekstas padeda suprasti Sokrato ir jo filosofijos savitumą; jis paaiškina ir Sokrato likimą.

Šitas sąmonės grįžimas į save pasirodo – tai labai gerai matyti Platono filosofijoje – tokia forma, kad žmogus nieko, taip pat ir dorybės, negali išmokti. Tai nereiškia, kad dorybė nepriklauso mokslui, tai reiškia, kad gėris, anot Sokrato, neateina iš šalies; gėrio negalima išmokyti, nes jis slypi dvasios prigimtyje. Apskritai žmogus nieko negali gauti kaip to, kas duodama iš šalies, įgyti pasyviai, taip kaip vaškas kad įgyja tam tikrą formą; viskas glūdi pačioje žmogaus dvasioje, ir tik *atrodo*, kad jis visko išmoksta. Taip, viskas prasideda iš išorės, bet tai tik pradžia; iš tikrųjų tai tik postūmis dvasios plėtotei. Viskas, kas žmogui vertinga, kas amžina, kas egzistuoja savaime ir sau, – visa tai glūdi pačiame žmoguje ir plėtojasi iš jo paties; išmokti – reiškia įgyti išoriškai apibrėžtų dalykų žinojimą. Nors išoriniai dalykai gaunami patyrimu, bet jų visuotinybė priklauso mąstymui, tačiau ne subjektyviam ir blogam mąstymui, o tikram ir visuotinam.

Subjektyvumo ir objektyvumo priešingume visuotinumas yra tai, kas yra ir subjektyvu, ir objektyvu; subjektyvumas yra tik tam tikra ypatingybė, o objektyvumas irgi yra tam tikra ypatingybė kaip subjektyvumo priešybė; visuotinybė yra jų vienybė. Pagal sokratiškąjį principą žmogui niekas negalioja, niekas neturi jokios tiesos be dvasios liudijimo. Šiuose dalykuose žmogus yra laisvas ir yra pats savyje; tai ir yra dvasios subjektyvumas. Antai Biblijoje sakoma: „kūnas mano kūno, kaulas mano kaulo“, taip ir čia tai, kas man privalo galioti kaip tiesa, kaip teisėtumas, yra dvasia iš mano dvasios. Ir tai, ką dvasia šitaip pasisemia pati iš savęs, kas jai tokiu būdu galioja, turi būti įgyjama iš jos kaip tam tikros visuotinybės, iš kaip visuotinybė veiklios dvasios, o ne iš jos aistrų, interesų, norų, savivalės, siekių, polinkių ir t. t. Nors tokie dalykai irgi priklauso mūsų vidiniam gyvenimui ir yra gamtos mums įdiegti, bet jie yra mūsų savastis tik gamtiniu būdu, nes priklauso ypatingybės sričiai: tai, kas yra viršum jų, yra tikrasis mąstymas, sąvoka, protingumas. Atsitiktinei, partikuliariai vidujybei Sokratas priešina visuotinę, tikrąją minties vidujybę. Taigi Sokratas žadino savąją sąžinę ne tik sakydamas, kad žmogus yra visų daiktų matas, bet ir sakydamas, kad žmogus kaip mąstantis yra visų daiktų matas. Platonas – pamatysime vėliau – šitą mintį formuluoja taip: žmogus tik *prisimena* tai, ką jis tariasi suvokiąs.

Čia, žinoma, Sokratui reikia atsakyti į klausimą, *kas yra gėris*. Gėrio *apibrėžtį* jis supranta ne jo įprastu aspektu; gėris kaip tikslas savaime ir sau yra ir gamtos filosofijos principas. Sokratas gėrį pirmiausia supranta žmonių veiksmų arba pasaulio apskritai galutinio tikslo požiūriu. Šitokia gėrio apibrėžtis yra žinoma kaip apibrėžtumas ypatingume, kaip tai įprasta empiriniuose moksluose. Sokratas niekino visus kitus filosofinius mokslus, juos menkino ir dažnai teigė, kad tai esančios tuščios žinios, žmogui neturinčios jokios prasmės; žmogus turįs pažinti vien tai, kas gera, jis turįs ieškoti tik to, kas žmogui naudinga; toks Sokrato vienašališkumas

visai nuoseklus. Tokia religija jam buvo ne tik esminis dalykas, į kurį turi būti kreipiamos mintys, bet ir išskirtinis dalykas. Toks požiūris nesuteikė apibrėžtumo Sokrato gėriui; net ir žmonių veiksmų požiūriu gėris taip ir liko neapibrėžtas, ir galutinis apibrėžtumas (apibrėžiantysis momentas), Sokrato požiūriu, yra tai, ką mes galime pavadinti subjektyvumu apskritai.

Kai sakome, kad gėris turi būti apibrėžtas, tai pirmiausia reiškia, kad, pirma, gėris yra tik visuotinė maksima (dėl šito paprasto visuotinumo jis sueina į prieštarą su realybės būtimi, antraip gėriui trūktų individualumo ir veiklumo); antra, gėris nėra inertiškas, nėra tik mintis, o yra realus ir apibrėžiantis, taigi jis turi būti veiksmingas; toks jis yra subjektyvumo, žmogaus veiklos dėka. Gėrio apibrėžtumas reiškia, kad jis yra realus, t. y. susijęs su subjektyvumu, su individais, tai reiškia, kad individai yra geri, kad jie žino, kas yra gėris, – ir tokį santykį mes vadiname moralumu. Žmonės privalo teisingumą žinoti ir sąmoningai jį vykdyti; tatai yra moralumas, kuris nuo dorovės skiriasi tuo, kad ši teisingumą vykdo nesąmoningai. Doras (padorus) žmogus toks *yra*, nesvarstęs, tai jo būdas, jis tvirtai žino, kas yra gera; tačiau kai tai ateina į sąmonę, tada iškyla reikalas rinktis, ar aš noriu gėrio, ar ne. Šita moralumo sąmonė lengvai pasidaro pavojinga, nes ji skatina individo pasipūtimą, kuris kyla iš jo miglotos nuomonės apie save ir kuriuo remiasi jo pasirinkimo sąmonė: aš esu viešpats, aš renkuosi gėrį, o tokia nuostata reiškia: aš žinau, kad esu padorus ir puikus žmogus. Dėl to, kad aš savo paties valia sprendžiu apie gėrį, aš įgyju savo paties puikumo sąmonę; šitas mano pasipūtimas glaudžiai susijęs su moralumu. Sokratas dar nepriėjo prie šios gėrio ir jį pasirenkančio subjekto priešpriešos, jis tik svarsto gėrio apibrėžtį ir jos ryšį su subjektyvumu, kuris, kaip individas, sprendžia apie gėrį, t. y. kaip asmuo, kuris gali rinktis, save susieja su vidine visuotinybe. Tatai reiškia, pirma, *gėrio žinojimą,* antra, žinojimą, kad *subjektas* yra *ge-*

ras, kad tai yra jo būdas, jo įprotis (habitus); kad subjektas yra kaip tik toks, – senovėje tai buvo vadinama dorybe.

Todėl mums suprantama kritika, kurią Aristotelis[464] išsakė apie Sokrato dorybių apibrėžtį, tos apibrėžties principą: „Sokratas apie dorybę kalbėjo geriau negu Pitagoras, tačiau taip pat ne visiškai teisingai, kadangi jis dorybes prilygino žinojimui (ἐπιστήμας). Tačiau tai neįmanoma. Juk bet koks žinojimas yra surištas su tam tikru pagrindu (λόγος), bet pagrindas yra tik mąstyme; taigi, pasak Sokrato, visos dorybės kyla protingojoje sielos dalyje. Todėl Sokratui atsitinka taip, kad jis nepripažįsta aloginės, jaučiančios[465], sielos dalies, būtent aistros (πάθος) ir papročių (ἦθος)", kurie irgi priskiriami dorybei. *Pathos* čia yra ne aistra, o veikiau proto polinkis ir noras.

Tatai yra gera kritika. Mes matome, kad tai, ko Aristotelis pasigenda Sokrato dorybės apibrėžime, yra subjektyvioji dorybės pusė, kurią mes šiandien vadiname širdimi. Pasak Sokrato, gėris yra tik tai, kas įžvelgiama protu, todėl pažinimas yra vienintelis dorybės momentas. Dorybė – tai apibrėžti save ne pagal partikuliarius, o pagal visuotinius tikslus; bet dorybė nėra vien tik ši įžvalga, vien tik ši sąmonė. Kad įžvelgtasis gėris ir tiesa būtų dorybė, dar reikia, kad su jais būtų tapatus ir pats žmogus, jo širdis, siela, dar reikia to momento, kurį galima pavadinti apskritai dorybės būtimi arba realizavimu; ir ši būties pusė yra tai, ką Aristotelis vadina alogiškumu. Jei gėris turi šį realumą, šį visuotinį realumą, tai tada jis, kaip visuotinė būtis, yra paprotys, o jei atskiros sąmonės realumą, tai tada gėris yra aistra, nes aistra yra tam tikros pavienės subjektyvios valios apibrėžtumas. Gėrio įžvalgai šiuo atveju trūksta substancialumo arba materijos. Kartu čia iš dorybės apibrėžimo išleidžiama tai, kas, kaip matėme, išnyksta tikrovėje – reali tautos dvasia, iš kurios sąmonė sugrįžta į save; taigi dorybės apibrėžimas yra tik įžvalgos subjektyvumas, kuriam trūksta papročio realumo, kuris atskiro žmogaus po-

žiūriu yra aistra. Bendras gėris yra pavienio žmogaus aistra, žmogų judinanti visuotinybė. Tačiau kadangi mes esame įpratę gėrį, dorybę, praktinį protą ir kita dėti vienoje pusėje, tai kita pusė, kaip moralumo priešingybė, mums yra abstraktus juslumas, polinkis, aistra, taigi blogoji pusė. Tačiau kad ta visuotinybė taptų realybe, ją kaip atskirybę turi apdoroti sąmonė; ir kaip tik ši atskirybė yra realizavimas. Ir jeigu nebijotume būti blogai suprasti, tai galėtume sakyti, kad visuotinybė yra atskiro žmogaus interesas. Aistra (meilė, ambicija, garbės troškimas) yra ta visuotinybė, kuri esti ne kaip protinga įžvalga, o kaip veikla, taigi aistra yra visuotinybė kaip save realizuojantis dalykas. Tačiau mums nebūtina narplioti savojo išsilavinimo klaidingų vaizdinių ir prieštaravimų kamuolio.

Aristotelis[466] toliau sako: „Ir Sokratas, ieškodamas dorybės, vienur buvo teisus, o kitur klydo. Sutapatinęs dorybę su supratingumu, jis klydo, bet teisingai sakė, kad dorybė neįmanoma be supratingumo" – tikslo visuotinybė neatsiejama nuo mąstymo. „Sokratas manė, kad dorybės yra proto sprendimai – visos dorybės esančios žinojimas, o mes sakome: dorybės su proto sprendimais sudaro vienybę". Tatai yra labai teisinga apibrėžtis; viena vertus, visuotinybė prasideda nuo mąstymo; tačiau kad dorybė būtų charakteris, ji turi būti visas žmogus – jo širdis, siela ir t. t. Taigi kai susiduriame su dorybe, mums būtinai turi iškilti šie du aspektai: visuotinybė ir realizuojantis individualumas, realioji dvasia. Pastarojo ypatingą formą matome Sokrato mokyme, o pirmąjį dar būtina smulkiau aptarti.

b. Pačioje *visuotinybėje* esama *pozityvaus* ir *negatyvaus* aspekto. Sokratas suvokė, kad dorovės realumas tautos dvasioje pašlijo. Sokratas todėl ir iškilo taip aukštai, kad įsisąmonino kaip tik tai, kas jau buvo, kad išreiškė tai, kas tuo metu vyko. Jis šioje sąmonėje pakėlė dorovę iki supratingumo, proto įžvalgos, bet šis veiksmas kaip tik ir buvo įsisąmoninimas, kad papročių, dorovinių įstatymų apibrėžtumas

ir netarpiškumas pradėjo svyruoti ir kad tai, kas įveikė netarpišką jų būtį ir galiojimą, jų būties savaime šventumą, yra sąvokos galia. Net jei proto įžvalga pozityviai ir pripažįsta kaip įstatymą tai, kas jau galioja kaip įstatymas (pozityvumas šiuo atveju reiškia laikyti įstatymą savo prieglobsčiu), tai tas galiojantis įstatymas vis dėlto jau yra perėjęs per negatyvumą ir praradęs absoliučios būties savaime formą (tai dar ne Platono respublika). Taigi jei būtent sąvokai paaiškėja, kad galiojantys įstatymai ta forma, kuria jie galioja įžvalgos neturinčiai sąmonei, neturi tiesos, kad jie nėra tie visuotiniai įstatymai, kokie jie turėtų būti pagal apibrėžtumą (tiesa yra ne *šitas gėris* ir *anas teisingumas*, o visuotinybė grynai savaime, absoliutusis gėris), tai šitai yra tuščia, neturi realumo. Kai girdime kalbant apie gėrį savaime, grožį savaime, tai, kad veltui nesibastytume, reikalaujame, kad vėl būtų einama prie visuotinybės apibrėžties išplėtimo.

Antra: Sokratui likus prie gėrio neapibrėžtumo, apibrėžtumas įgyja šią konkretesnę reikšmę: jis išreiškia ypatingybę, taigi apibrėžimas yra susijęs su ypatingu gėriu. Bet tada išeina, kad visuotinybė yra tik ypatingo gėrio neigimo rezultatas; bet šitas ypatingas gėris šiuo atveju yra ypatingi įstatymai, įstatymai kaip galiojantys įstatymai, dorovingumas apskritai, tai, kas graikų laikais galiojo kaip papročiai. Kai dabar mintis, minties refleksija kreipia į visuotinybę, tai atsitinka taip, kad šiuo būdu atskleidžiamas tų ypatingų įstatymų ribotumas ir jie išklibinami. Tatai yra teisingas, bet pavojingas dalykas. Mąstančioji sąmonė, refleksija kiekvienoje ypatingybėje atskleidžia jos trūkumus, taigi ji nebelaikoma nepajudinama, jos tvirtumas jau pakirstas. Savaime yra nenuoseklu ribotus dalykus pripažinti absoliučiais, tačiau šitą nenuoseklumą nesąmoningai ištaiso dorovinis žmogus; šitas ištaisymas yra subjekto dorovingumas, sambūvis apskritai. Tiesa, galimi kolizijų kraštutinumai, jie neatneša laimės, bet tai didelė retenybė. Tai, kaip mąstymas, kuris visuotinybe laiko tai, kas turi tik visuoti-

nybės formą, išklibina ypatingybę, konkrečiau paaiškins pavyzdys iš Ksenofonto.

Jeigu aukščiausias dalykas dabar yra sąmoninga visuotinybė, tiesa ir gėris, tai iš čia plaukia, kad tai, kas yra ne visuotina, o ypatinga, tokios reikšmės nebeturi. Tai, kad ypatingybės sritis save atskleidžia kaip nepakankamą, mes jau žinome iš dialektikos, kurioje tai, kas ribota, save įveikia; tačiau galioti nepradeda ir visuotinybė, abstraktusis savaime. Abu visuotinybės aspektus, pozityvųjį ir negatyvųjį, randame pavaizduotus kaip susietus Ksenofonto „Atsiminimuose". Šiuo veikalu siekiama pateisinti Sokratą, kurį Ksenofontas atskleidė tiksliau ir patikimiau negu Platonas. Ketvirtoje šio veikalo knygoje Ksenofontas parodo, kaip Sokratas patraukia jaunuolius, skatindamas jų žingeidumą ir siekdamas, kad jie įgytų išsilavinimą, ir apie tai mes jau esame kalbėję; tačiau kartu Ksenofontas pasakoja, kaip Sokratas juos pats iš tikrųjų mokė ir ko jie išmokdavo bendraudami su juo: „jis visiškai liovėsi... pinkliojęs: kuo paprasčiau bei aiškiau išdėstydavo, ką, jo nuomone, žmogui būtina žinoti ir kuo geriausia vadovautis gyvenime"[467]. Sokratas atskleisdavo jaunuoliams gėrį ir tiesą apibrėžtuose dalykuose, prie kurių jis apsistodavo, kadangi nenorėjo pasitenkinti vien abstrakcijomis.

α. Apie tai Ksenofontas pateikia pavyzdį iš Sokrato pokalbio su sofistu Hipiju. Sokratas teigia, „kad žmogus, gyvenantis pagal įstatymus, yra teisingas" ir kad „dievai padaro įstatymu tai, kas teisinga". Ksenofontas leidžia Hipijui prieštarauti: „Kas gi, Sokratai, gali taip rimtai žiūrėti į įstatymus ir paklusnumą jiems, jei ir patys jų sudarytojai dažnai atšaukia bei keičia įstatymus", taigi iš čia išplaukia, kad jie nėra absoliutūs. Sokratas į tai atsako: „Bet juk valstybės neretai pradeda karą, o paskui vėl sudaro taiką", – ir tokiu būdu nepritaria karui, taigi tai, ko jos norėjo, panaikina, taria tai nesant esamybe savaime, ir Sokratas nurodo, „kad valstybė, kurios piliečiai labiausiai žiūri įstatymų, taikoje

klesti, karo metu yra nenugalima"[468]. Tai vienas aspektas: Sokratas nekreipia dėmesio į prieštarą ir pripažįsta įstatymus, teisiškumą tokiais, kokie jie yra kiekvieno žmogaus vaizduotėje. Čia mes matome teigiamąjį turinį. Tačiau jei paklausime, kas yra šitie įstatymai, tai paaiškės, kad, viena vertus, tai yra tie įstatymai, kurie galioja valstybėje ir vaizduotėje, antra vertus, šitie įstatymai patys paneigia savo apibrėžtumą ir galioja kaip neabsoliutūs, antai draudimas meluoti, apgaudinėti, vogti, plėšti.

β. Ir ši kita, negatyvioji, dalyko pusė išplaukia iš tų pačių sąsajų. Sokratas, pasak Ksenofonto, kad Eutidemas suvoktų proto įžvalgos svarbą, įtraukia jį į pokalbį, klausdamas, ar jis, siekdamas dorybės, nori „išsiugdyti savybių, būtinų valstybės veikėjui, ūkvedžiui, valdytojui, trumpai tariant, žmogui, siekiančiam duoti naudos ir kitiems, ir pačiam sau". Eutidemas paaiškina, kad jis iš tikrųjų to siekia. Sokratas toliau klausia, ar galima tokių dalykų pasiekti pačiam nebūnant teisingam ir ar jis, Eutidemas, jau yra teisingas ir yra išsiugdęs teisingumo supratimą. Eutidemas tai patvirtina: „Aš turiu tvirtą pagrindą tikėtis, kad nepasirodysiu esąs mažiau teisingas už jokį kitą žmogų". Tada Sokratas klausia, ar teisuoliai turi kokių nors atskirų uždavinių, kaip, sakysim, dailidės, ir ar jie galėtų išpasakoti tuos savo veiksmus, panašiai kaip dailidės gali parodyti savuosius? Pašnekovas sutinka su tuo sakydamas, kad jis lengvai galįs tai padaryti. Tada Sokratas pasiūlo: „Parašykime štai čia T, o štai čia N. Paskui tai, kas mums atrodys esąs teisingas veiksmas, rašysime prie T raidės, o kas neteisinga – prie N". Eutidemas sutinka; Sokratas išdėsto, kad meluoti, apgaudinėti, plėšti, vogti, laisvuosius parduoti į nelaisvę priskiriama prie neteisingų veiksmų ir rašytina prie N. Tačiau Sokratas klausia, ar bus teisinga, „jei strategas paims neteisingai pasielgusių priešų miestą ir parduos jo gyventojus į nelaisvę?" „Arba jei jis kariaudamas griebsis prieš priešus klastos", „plėšdamas bei grobdamas anų gerą". Eutidemas turi pripa-

žinti, „kad šitai bus teisinga". Tada Sokratas daro išvadą, „kad visa, ką esame priskyrę prie neteisingų veiksmų, dabar reikia įrašyti ir prie teisingų". Eutidemas įsiterpia teigdamas, kad jis manęs, jog apie tokius veiksmus, kaip melavimas, apgavystė ir t. t., Sokratas klausinėjo, turėdamas galvoje tik draugus, tad minėtieji poelgiai su draugais yra neteisingi. Sokratas sutinka, bet tęsia: „Na, o jeigu koks nors strategas, matydamas, kad kariuomenės narsa mąžta, sumeluos savo kariams, jog sąjungininkai jau visai čia pat, ir šis melas pakels jų dvasią? Prie ko priskirsime tokią apgaulę?" Paaiškėjus, kad Eutidemas priskirtų ją prie teisingų veiksmų, Sokratas tęsia: „Na, o jeigu koks žmogus yra puolęs į neviltį, todėl draugas, bijodamas, kad jis nepakeltų prieš save rankos, slapta paims ir išneš kardą ar panašų daiktą? Prie ko priskirsime tokį poelgį?" Eutidemas vėl turi sutikti, kad tai nebus neteisinga[469]. Taigi vėl pamatome, kad tos pačios apibrėžtys ir draugų atžvilgiu gali būti priskiriamos ir prie teisingų, ir prie neteisingų poelgių.

Čia mes matome negatyvųjį aspektą – Sokratas išklibina tai, kas vaizduotei buvo tvirta. Nemeluoti, neapgaudinėti, neplėšti – tiesioginei vaizduotei tai yra teisinga, ji tai laiko tvirtu dalyku; bet kai šitie tvirti, galiojantys dalykai palyginami su kitais, kuriuos ji taip pat laiko ir teisingais, ir tvirtais, tai pasirodo, kad jie yra prieštaringi – tada tie tvirti dalykai susvyruoja, jie jau nebelaikomi tvirtais. Pozityvus momentas, kurį Sokratas dabar deda vietoj tų tvirtų dalykų, kurie griūva, yra iš dalies prieštaringas – vėl paklusimas įstatymams. Mes turime reikalą su visiškai bendrais, neapibrėžtais dalykais, ir šitas „žiūrėti įstatymų" dabar reiškia vykdyti tai, ką liepia įstatymai, taip kaip juos įsisąmonina paprastoji vaizduotė – nemeluoti, neapgaudinėti ir t. t.; bet šitie įstatymai kartu yra tokie, kad jiems, apskritai paėmus, melas, apgavystė, plėšimas yra neteisiškumas, o sąvokai tokios apibrėžtys yra nepatenkinamos. Antra vertus, tai, kas netarpiškai galioja, proto įžvalgoje turi būti ištarpininkauta, nei-

giama, tai turi būti pateisinta ir, jeigu yra teisinga, tam turi būti nubrėžtos ribos, ir tokios apibrėžtys turi būti paremtos visumos konstrukcija. Tačiau *tokios* proto įžvalgos Sokrato filosofijoje iš dalies nerandame, ir ji savo turiniu lieka neapibrėžta, kaip kad anas apskritai paklusimas įstatymams; iš dalies šiai įžvalgai būdingas tas aspektas, kad ji reiškiasi kaip galiojančių įstatymų įveika, ir tada realiai tai yra tam tikras atsitiktinumas. Pirma, ne kiekvienas turi šią proto įžvalgą, antra, tas, kas ją turi, gali apsiriboti neigimu; ji yra atsitiktinumo momentas, kylantis mokantis ir bendraujant iš Sokrato charakterio, nes kaip tik Sokrato charakteris buvo tas nepajudinamumas ir kaip tik charakteris sutvirtindavo bendraujantįjį substancialiomis žiniomis ir įpročiais, tačiau juk buvo ir tokių, kuriems Sokratas „įvarė tikrą neviltį" ir kurie „lenkdavosi jo per varstą"[470].

Sokratas paprastai nurodo kokį nors visuotinį priesaką, pavyzdžiui, „Nežudyk"; jo visuotinumas susietas su tam tikru ypatingu turiniu, o šis turinys yra sąlygiškas. Kai įsisąmoninamas šis turinio sąlygiškumas, tai tvirtumas, kuris plaukia iš šito priesako visuotinumo, pradeda svyruoti. Taigi įstatymų ar priesakų galiojimas priklauso nuo aplinkybių, jie yra toks dalykas, kurį sąlygoja aplinkybės, nuomonės; būtent proto įžvalga suranda šias sąlygas ir aplinkybes, taip atsiranda išimtys įstatyme, kuris turėtų besąlygiškai galioti. Pasisavinti kito nuosavybę yra neteisinga, tai nepajudinamai aišku. Tačiau jeigu svarstant prieinama prie nuomonės, kad ypatingu atveju tai nėra neteisinga, tai nepajudinamas tvirtumas sunaikinamas; taigi principai išjudinami. Juk principams būtina visuotinumo forma, tik taip jie gali būti tvirti. Kai visuotinumas apribojamas ypatingais atvejais arba instancijomis, tai su visuotinumu išnyksta ir principo tvirtumas; tas principas pasirodo esąs ypatingas, jis ir galioja, ir negalioja. Tatai priklauso nuo aplinkybių, o šios yra atsitiktinės – atsitiktinės objektyviai arba tas atsitiktinumas atsiranda dėl mano interesų.

γ. Taigi šiuo atveju mes matome taip apibrėžtą, realizuotą visuotinybę: tai bendras įstatymų įvardijimas; bet iš tikrųjų, kadangi esama šių išnykstančių momentų, tatai yra neapibrėžta visuotinybė, o jos neapibrėžtumo trūkumas dar nėra kompensuotas. Veikiau mes tik matome, kaip nyksta esami įstatymai; tiesioginis padarinys, su kuriuo mes čia susiduriame, yra tas, kad dėl reflektuojančios sąmonės formavimosi visa, kas galioja sąmonėje, – papročiai, įstatymai – tampa abejotina. Būtina pabrėžti, kad *Aristofanas* buvo vienas iš tų, kurie Sokrato filosofiją suvokė šiuo negatyviu aspektu. Šita Aristofanui būdinga vienašališka Sokrato samprata gali būti traktuojama kaip prologas dramos, kurioje ir Atėnų tauta pastebėjo Sokrato filosofavimo negatyvumą ir nuteisė jį mirti. Kaip žinia, Aristofanas Sokratą padarė teatro personažu, lygiai taip jis tokiais personažais padarė ne tik, pavyzdžiui, Aischilą, ypač Euripidą, bet ir atėniečius apskritai, jų karo vadus, personifikuotą Atėnų tautą, net pačius dievus, taigi leido sau tokią laisvę, kuria negalėtume patikėti, jei ji nebūtų istoriškai paliudyta. Dabar ne metas nagrinėti tikrąjį Aristofano komedijų pobūdį, juoba pašaipą, kurią jis nukreipė į Sokratą. Pirmasis dalykas mums apskritai neturėtų kristi į akis, o dėl Aristofano – mums nebūtina nei jį teisinti, nei ieškoti švelninančių aplinkybių. Pakaks, jei pasakysime, kad tatai prieštarauja mūsų vokiškajam rimtumui, kai matome, kaip Aristofanas išveda į sceną gyvus žmones, vadina juos jų pačių vardais, kad iš jų pasijuoktų, ypač jei taip elgiamasi su tokiu moraliu ir garbingu žmogumi kaip Sokratas.

Chronologiniais argumentais mėginta pagrįsti, kad Aristofano kūrinys niekaip neprisidėjo prie Sokrato nuteisimo. Akivaizdu, kad su Sokratu buvo pasielgta visiškai neteisingai; bet taip pat reikia pripažinti, kad Aristofanas savo „Debesyse“ buvo visiškai teisus. Šitas poetas – jis Sokratą pavaizdavo juokingą ir jį kandžiai pašiepė, – nebuvo paprastas juokdarys, linksmintojas ar lėkštas pokštininkas, kuris

šaiposi iš švenčiausių ir gražiausių dalykų, visko išsižada ir viską aukoja savo šmaikščiam sąmojui, kad tik palinksmintų atėniečius. Iš tikrųjų čia viskas turi daug gilesnį pagrindą, ir Aristofano juokuose slypi gilus rimtumas. Jis nenorėjo tik pokštauti; juoktis iš to, kas verta pagarbos, yra banalu ir lėkšta. Varganas sąmojis yra tas, kuris nėra substancialus, kuris nesiremia prieštaromis, esančiomis pačiame dalyke; Aristofanas toli gražu nebuvo prastas pokštininkas. Ir apskritai neįmanoma prilipdyti iš išorės pajuoką prie tokio dalyko, kuris nesišaipo pats iš savęs, pats savyje neturi pašaipos, ironijos savo atžvilgiu. Komiškumas yra parodyti žmones ar dalykus, kaip jie patys ardo save savo pasipūtimu. Ir jeigu dalykas savyje nėra savo paties priešstara, tai jo komiškumas yra paviršutiniškas ir nepagrįstas. Aristofanas ne tik šaiposi iš δῆμος ar iš Euripido, – jo δῆμος pajuokoje slypi gilus politinis rimtumas. Iš visų jo veikalų matyti, koks gilus patriotas jis buvo, koks kilnus, puikus ir tikras Atėnų pilietis.

Kalbant apie Aristofaną, būtina atkreipti dėmesį į tai, kad jo komedijos yra esminė Atėnų tautos gyvenimo dalis, ir Aristofanas yra tokia pat būtina figūra kaip ir iškilusis Periklis, lengvabūdiškasis Alkibiadas, dieviškasis Sofoklis ir morališkasis Sokratas; taigi Aristofanas irgi priklauso šitam žvaigždynui. Mes matome giliausio rimtumo patriotą, kuris nepabijojo vienoje savo pjesėje patarti taiką, nors už tai buvo numatyta mirties bausmė. Šitoje pjesėje, persunktoje giliausio ir blaiviausio patriotizmo, vaizduojamas palaimingas, patenkintas tautos gėrėjimasis savimi ir savęs gyrimas. Komiškas yra šitas įsitikinimas savo paties teisumu, kai, pasikliaujant tam tikrais dalykais ir jais vadovaujantis, labai rimtai kažkas daroma ir kai visuomet išeina priešingai negu buvo sumanyta, ir vis dėlto nekyla nė mažiausios abejonės ir visai nesusimąstoma dėl savo veiksmų: tauta lieka įsitikinusi ir savo pačios, ir savo reikalo teisumu. Šituo laisvosios Atėnų dvasios aspektu, šituo puikybės pilnu mėgavimusi savi-

mi nepaisant visų praradimų, šituo nesudrumsčiamu tikėjimu savimi, kad ir kokie pragaištingi būtų realūs to įsitikinimo padariniai, – šituo aukščiausio komiškumo reginiu galime gėrėtis Aristofano pjesėje.

„Debesyse" susiduriame ne su tokiu tiesioginiu komiškumu, – pjesėje išreiškiamas protestas yra tyčinis. Aristofanas vaizduoja Sokratą kaip komišką figūrą, nes jis savo moralinėmis pastangomis prieina prie priešingų negu siekta padarinių, o jo mokiniai džiaugiasi su jo pagalba padarę protingų ir įžvalgių atradimų, kuriuos jie laiko savo laime, bet šie išvirsta į bjaurastį ir tampa priešingybe to, ko jie tikėjosi. Puiki įžvalga, prie kurios, kaip vaizduojama pjesėje, priėjo Sokrato mokiniai, yra įžvalga niekumo apibrėžto gėrio įstatymų, kurie naiviai sąmonei galiojo kaip tiesa.

Aristofanas pašiepia Sokratą ir pavaizduoja jį nuodugniai tiriant, kiek nušoka blusos, dėl to jis prie jų kojų lipina vašką. Istoriškai tai nepagrįsta, tačiau tikra tai, kad Sokrato filosofijai būdingas aspektas, kurį Aristofanas su kartėliu iškėlė. Tai įrodymas, kad Aristofanas Sokrato filosofiją suvokė gana tiksliai.

Taigi trumpas „Debesų" siužetas yra toks. Strepsiadas, garbingas, senamadis Atėnų pilietis, turi daug vargo su savo naujamadžiu sūnumi išlaidūnu, kurį išlepino motina ir dėdė. Sūnelis laiko arklius ir apskritai gyvena išlaidaudamas ne pagal savo galimybes. Todėl tėvas vargsta su kreditoriais ir, bėdos prislėgtas, eina mokytis pas Sokratą. Čia senis išmoksta, kad ne tai ar anai, o šitai yra teisinga, susipažįsta su stipriais ir silpnais argumentais (ἥττων λόγος), jis perpranta įstatymų dialektiką ir išmoksta, kaip įrodymais paneigti tam tikrą apibrėžtą įstatymo nuostatą, pavyzdžiui, nuostatą, kad reikia apmokėti skolas. Po to jis ir sūnų priverčia eiti mokytis pas Sokratą; ir sūnus pasisemia deramos išminties. Apsiginklavęs šita nauja argumentų ir argumentų ieškojimo išmintimi, Strepsiadas gali stoti prieš didžiausią jį slegiantį blogį, prieš ramybės neduodančius

kreditorius. Šie iš tikrųjų vienas po kito skubinasi pas jį atsiimti savo pinigų. Tačiau Strepsiadas dabar jau moka juos vaišinti gerais argumentais, jis išaiškina, kad neprivalo jiems nieko mokėti, ir nuramina juos visokiais užrašais; jis net tyčiojasi iš jų (juos nutildo savo argumentais) ir yra labai patenkintas, kad tokių dalykų išmoko iš Sokrato. Tačiau greitai scena keičiasi ir dalykai pasisuka kitaip. Sugrįžta sūnus, jis labai įžūlus su savo tėvu, galiausiai jis tėvą net prilupa. Tėvas baisiausiai pasipiktina tuo kaip pačia didžiausia niekšybe, bet sūnus jam įrodo, kad jis turi visišką teisę tėvą mušti, – įrodo tais protingais argumentais ir pagal tą metodą, kurių jis išmoko pas Sokratą. Komedija baigiasi tuo, kad Strepsiadas prakeikia Sokrato dialektiką, sugrįžta prie savo senų papročių ir padega Sokrato namą.

Utriravimas, kuriuo šiuo atveju būtų galima apkaltinti Aristofaną, yra tas, kad jis šitą dialektiką išplėtojo iki pačių karčiausių jos padarinių; tačiau nepasakytume, kad šia pjese jis buvo neteisingas Sokrato atžvilgiu. Aristofanas toli gražu nėra neteisus, negana to, esame priversti žavėtis jo požiūrio gilumu; jis atskleidė (žinoma, savitai) negatyviąją Sokrato dialektikos pusę ir tvirta ranka ją pavaizdavo. Juk, pasak Sokrato metodo, sprendimas visuomet perkeliamas į subjektą, į sąžinę, ir jei šie yra blogi, turi pasikartoti Strepsiado istorija. Sokrato visuotinumas turi negatyvųjį aspektą; tatai yra įveika tiesos (įstatymų), kokia ši įveika yra netarpiškoje sąmonėje (tuo įsitikinome iš vieno jo pokalbio); atsisakiusi šios tiesos, sąmonė įgyja visišką laisvę nuo apibrėžto turinio, kuris jai galioja kaip turinys savaime. Šita laisvė be turinio, realybė kaip dvasia, yra indiferentiška turiniui; realizuota laisvė nėra tvirtas jos turinys, bet laisvės ir visuotinybės savitarpio persismelkimas yra dvasia. Dvasia, kaip turinio ir laisvės vienybė, kaip tik ir yra tiesa; tas laisvės turinys, kuris yra neišlavintai sąmonei, yra iškrikęs, ir jeigu toks turinys jo apibrėžtume laikomas absoliučiu, tai jis nesireiškia tai sąmonei kaip dvasinis turinys. Sokrato dia-

lektika nukreipta prieš tokį neišlavintos dvasios žinojimą apie savo turinį; dialektika jį išklibina ir parodo, kad šis turinys, toks, koks jis pasirodo dvasiai, neturi tiesos. Sąmonė praranda šį vaizdinį apie savo tiesą kaip šį iškrikusiu tapusį turinį ir tampa laisva.

c. Jeigu toliau nagrinėsime, kas šitoje sąmonėje yra tiesa, tai turėsime prieiti prie klausimo, kaip pats Sokratas suprato *visuotinybės realizavimą*.

Būtina pastebėti, kad neišlavinta dvasia ne taip seka paskui savo sąmonės turinį, kaip jis dvasiai pasirodo jos sąmonėje; ši dvasia tą turinį kartu įveikia, kitaip sakant, ji kaip dvasia pati koreguoja tai, kas jos sąmonėje yra neteisinga, taigi ji yra laisva kaip sąmonė savaime, bet ne kaip sąmonė sau. Pavyzdžiui, sąmonėje galioja priesakas „Nežudyk", išreiškiantis pareigą, ir tai yra visuotinis įstatymas; taigi, jei sąmonė apie tai klausiama, ji tai išsako kaip priesaką. Tačiau ta pati sąmonė, jei tik, žinoma, į ją nėra įsimetusi bailumo dvasia, – ta pati sąmonė kare drąsiai muš priešus ir juos žudys; ir šiuo atveju, jeigu sąmonės klausiama, ar tai yra priesakas žudyti savo priešus, ji atsako teigiamai. (Budelis irgi žudo.) Tačiau jeigu su priešininku ir priešiškumu sąmonė susiduria privačiame vaide, tai ji nesivadovauja priesaku žudyti savo priešus. Taigi dvasia galima pavadinti tai, kas sąmonei kai kada įperša vieną dalyką, o kai kada – priešingą dalyką; tatai yra dvasia, tačiau kartu ir tam tikra bedvasė sąmonė. Pirmasis žingsnis, kurį būtina žengti, kad sąmonė pasidarytų dvasiška, yra negatyvusis aspektas – savo sąmonės laisvės įgijimas; ši laisvė yra tuščia (toks yra sokratiškosios dialektikos rezultatas), tačiau tai, *kas* ateina į sąmonę, būdą, kuriuo ta laisvė mąstoma kaip visuotinė, jos realizaciją matome Aristofano komedijoje kaip privatų interesą, – arba toje laisvėje, kaip dvasioje, kuri savo formą pirmiausia suvokia kaip visuotinę, matome blogą dvasią, Strepsiado ir jo sūnaus dvasią, kuri yra tik negatyvi įstatymų turinio sąmonė. Nuoseklia tapusi sąmonė įveikia šitą atskiro atvejo įstatymą, ji

sugretina jį su jo priešybe ir tada jai nelieka tiesos savaime; sąmonė įveikia tą turinį, kuris jai pasirodo šiuo atskiru atveju, bet ji dar neturi pozityvios tiesos, kurią būtų galima pažinti jos apibrėžtume.

Šitas trūkumas gali būti suvoktas dvejopai. Pirma, šita laisvė kaip tam tikra būtis yra visuotinė esamybė savaime; tai realizuojanti, apibrėžianti laisvė, veiklumas, kurio pasigedo Aristotelis. Antra, laisvė, kadangi pirmuoju atveju ji yra tik grynas judėjimas, – tai jos turinys. α. Jeigu kalbėsime apie pozityvumą, apie turinio įgyvendinimą, tai Sokrato filosofijoje turinio vietą vėl užima ankstesnis reikalavimas laikytis įstatymų, taigi mes matome kaip tik nenuoseklų mąstymą ir įsivaizdavimą, taip pat proto įžvalgą į atskirų įstatymų tiesą, tačiau tokią įžvalgą, kuri yra tokio pobūdžio kaip mūsų moralės įrodymai. Jų pradžios taškas yra tam tikra apibrėžtis, kuria kaip pagrindu arba visuotinybe remiasi tam tikras įstatymas ar pareiga; tačiau šitas pagrindas pats nėra absoliutus ir paklūsta tai pačiai dialektikai. Antai saikingumas prisakomas kaip pareiga remiantis tuo, kad nesaikingumas pakerta sveikatą, šiuo atveju sveikata yra tas galutinis dalykas, kuris galioja kaip absoliutus; tačiau jis yra kaip tik neabsoliutus, nes esama kitų pareigų, kurios prisako ne tik sveikatą, bet ir pačią gyvybę statyti pavojun ir net aukoti. Vadinamosios kolizijos ir yra tai, kad pareiga, kuri skelbiama absoliučia, pasirodo esanti neabsoliuti; šitoje nuolatinėje prieštaroje ir sukasi moralė. Kaip tik šita prieštara Sokrato sąvokose parodo grynąją visuotinybę kaip esmę, kurioje ištirpsta visos apibrėžtys, kurios šiaip sąmonei galioja kaip esančios savaime, antra vertus, kadangi šita visuotinybė turi įgyti tam tikrą turinį, tai į tą vietą ateina vėl tas pats turinys. Tiesa čia yra grynoji proto įžvalga, t. y. šitas sąmonės judėjimas, ir visuotinybė. β. Šita turinio, įgyvendinimo stoka yra tam tikro turinio, bet ne savivalės, atkūrimas, – tai sąmonės peržiūrėti ir jai save patvirtinę įstatymai. Sokrato filosofijoje kaip tik ir pasirodo šitas turinio sudvasinimas –

tai turinio žinojimas, pažinimas, jo pagrindo, kuris yra visuotinybė, atskleidimas; bet ši visuotinybė tik formaliai yra pagrindas, nes tai nėra absoliučiai reali visuotinybė, kurioje būtų priešybės; tai tik formali proto įžvalga, o ne esmė. Dar esama daug savarankiškų pagrindų, kaip kad pirmiau buvo daugybė įstatymų, ir proto įžvalga dar neišsakoma kaip realus, besąlygiškas momentas, kuris pajungia sau anuos pagrindus, yra jų esmė; ši įžvalga mums atrodo kaip daugybė pagrindų, o ne jų vienybė, arba mes galime tuos pagrindus traktuoti kaip daugybę įstatymų, pareigų, kurie sąmonei yra esami įstatymai. Tikrasis pagrindas yra dvasia, būtent tautos dvasia – tam tikros tautos santvarkos įžvalga ir individo ryšio su šita realia visuotine dvasia įžvalga.

Įžvelgti taip prasidedantį visuotinybės apribojimą, žinoti, kad jis yra ne atsitiktinis, o tvarus, tai yra pažinti visuotinybę jos apibrėžtume, įmanoma tik visame tikrovės tam tikros sistemos sąryšyje. Kasdieniame gyvenime šitas apribojimas vyksta nesąmoningai (atėniečių gyvenime tai iš dalies atlikdavo papročiai), nepaliesdamas paties principo, paties pagrindinio teiginio, kuris išlieka tvirtas; susidūrę su išimtimi, mes sakome: šita visuotinybė nereiškia, kad negali būti apribojimo. Mes užmirštame tą principo apribojimą, kuris plaukia iš įstatymo mumyse, valstybės įstatymų, gyvenimo būklės apskritai; tai, kas tvirta, mūsų akyse kaipmat įgyja visuotinybės pavidalą. Kitas dalykas, kad šitas apribojimas pasirodo sąmonei; jei sakoma, kad principas nėra toks visuotinis, kad nebūtų galima įžvelgti apribojimo jo apibrėžtume, tai principas tik apskritai išklibinamas. Įstatymuose, papročiuose, vyriausybėje, valdžioje, tikrajame valstybės gyvenime glūdi tie patikslinimai, kurie atsveria nenuoseklumą, kai apibrėžtas turinys išsakomas kaip absoliučiai galiojantis.

Taigi viena priešais kitą stovi dvi pusės: viena – tai visuotinybė kaip tokia, įstatymai, pareigos apskritai; kita – tai dvasia apskritai, kuri savo abstraktume yra veikiantis individas, tai, kas sprendžia, subjektyvu. Abi šios pusės ne-

išvengiamai yra ir Sokrato sąmonėje: turinys ir valdžia šiam turiniui. Visuotina čia yra negatyvumo kaip vystymosi stoka pačioje šitoje visuotinybėje. Tas negatyvumas, kuris čia yra realus veiksnys visuotinybės atžvilgiu, yra individualybės kaip tokios momentas, veiklumas, kuris sukuria apibrėžtį, kuris apsisprendžia. Jei mums visiškai aišku, kad realūs veiksmai – tai ne tik apibrėžtos pareigos ir jas atitinkantis elgesys, o kad kiekvienas konkretus atvejis iš tikrųjų yra tam tikra pareigų kolizija, tam tikras konkretumas įvairiopų apibrėžčių, kurios mūsų moraliniame samprotyje skiriasi, bet dvasia jas traktuoja ne kaip absoliučias ir jas sujungia savo sprendimo vienybėje, tai šitą grynąją sprendžiančiąją individualybę, šitą žinojimą, – kas yra teisinga, mes vadiname sąžine, kaip kad sąmonės grynąją visuotinybę (ne ypatingą, o kiekvieno žmogaus) vadiname pareiga. Viršuje yra tai, kas vadinama tautos dvasia, papročiais. Šitos vieningos bendros dvasios vietą dabar užima atskiroji dvasia, save apsprendžianti individualybė. Kadangi dėl to ypatingybė, teisėtumas sąmonei pasidaro netvirta ir nepatikima, tai subjektas tampa apibrėžiančiu ir sprendžiančiu. Ar sprendžia gera, ar bloga dvasia, – tai dabar priklauso nuo subjekto. Perėjimas prie sprendimo remiantis pačiu savimi prasideda nuo Sokrato; ligtol šis sprendimas graikams buvo toks, kuriame nedalyvavo sąmonė. Sokratas šitą sprendžiančiąją dvasią perkėlė į subjektyvią žmogaus sąmonę, todėl pirmučiausia kyla klausimas, kaip šitas subjektyvumas reiškėsi pačiame Sokrate. Kadangi asmuo, individas dabar tampa tuo, kas sprendžia, tai mes šitaip vėl sugrįžtame prie Sokrato kaip asmens, kaip subjekto, ir tai, apie ką bus kalbama toliau, yra jo asmens atskleidimas.

Jeigu kalbėsime apskritai apie Sokrato *asmenybę*, tai apie ją kai kas jau buvo pasakyta; jis pats buvo didžiai taurus, labai išsilavinęs ir kilniai mąstantis žmogus – daugiau nebėra ką bepridurti. Dar galima pastebėti, „kad nebuvo nieko nau-

dingesnio, kaip bendrauti su juo, būti greta visur bei visokiomis aplinkybėmis"[471]; tačiau kai dorovė atremta į subjektyvumą, iškyla charakterio atsitiktinumo svarba. Valstybės piliečių ugdymas, pats gyvenimas tautoje yra visiškai kitokia jėga, formuojanti individą, palyginti su tuo, kai individas ugdomas įrodinėjimu ir argumentais. Kad ir koks svarbus ugdymo požiūriu būtų bendravimas su Sokratu, tačiau šitas atsitiktinumas čia negalėjo nepasirodyti. Matome, kad vėliau toks likimas ištiko ir pačius genialiausius žmones, pavyzdžiui, Alkibiadą, Kritiją, – jie savo tėvynėje buvo pasmerkti kaip priešai, kaip išdavikai, kaip griovėjai, net kaip valstybės prispaudėjai ir tiranai, – ir tatai buvo nelemti sumaišties ženklai.

Dar būtina nurodyti tą savitą formą, kuria Sokrato asmenyje reiškėsi šitas subjektyvumas, kuris yra sprendimus priimantis vidinis tikrumas. Kadangi čia kiekvienas turi tokią savo dvasią, tai ji jau reiškėsi kaip *jo* dvasia. Iš čia plaukia tas dalykas, kuris vadinamas Sokrato *genijumi* (δαιμόνιον); jis reiškia tai, kad dabar žmogus sprendžia pagal savo įžvalgą, kylančią iš jo paties. Tačiau kalbant apie šitą keistąjį, tiek daug plepalų sukėlusį Sokrato vaizdinį – apie garsųjį jo genijų, nereikia įsivaizduoti globojančios dvasios, angelo ar panašaus vaizdinio, lygiai kaip genijumi neturi būti laikoma ir sąžinė. Juk sąžinė yra visuotinės individualybės vaizdinys, pačia savimi tikros dvasios, kuri kartu yra visuotinė tiesa, vaizdinys. Sokrato daimonas yra visiškai būtina kita jo visuotinumo pusė – jis įsisąmonino tiek dvasios visuotinybę, tiek kitą dvasios pusę – atskirybę. Grynoji Sokrato sąmonė iškilo virš abiejų pusių. Mes galime nurodyti šiai pusei būdingą trūkumą – visuotinybės stoka kompensuojama nepakankamai, tik pavieniu būdu, taigi neatstatoma tai, ką sugriovė negatyvumas. Objektas Sokratui buvo jo sprendimai atskiruose veiksmuose ir poelgiuose; Sokratas turėjo šių individualių veiksmų sąmonę. Tai ne fantazavimas, prietarai ar dar kas nors, – tai yra tam tikras būtinas traktavimo

būdas, tik Sokratas šito būtinumo neįžvelgė, šitas momentas jo vaizduotei iškilo tik apskritai. Todėl jis pasirodo kaip toks savitumas, kuris būdingas tik atskiram žmogui; dėl to šitas momentas atrodo įsivaizduotas, nepasirodo toks, koks yra iš tikrųjų.

Subjekto vidus žino ir sprendžia remdamasis savimi; šitas vidus Sokrato asmenyje dar turi savitą formą. Genijus dar yra tai, kas nesąmoninga, išoriška, kas sprendžia; vis dėlto tai yra tam tikras subjektyvumas. Genijus yra ne pats Sokratas, ne jo nuomonė, įsitikinimas, o nesąmoninga galia; Sokratas yra verčiamas. Kartu orakulas nėra išorinis dalykas, tai jo orakulas. Jis turi formą tokio žinojimo, kuris yra susietas su tam tikru nesąmoningumu, taigi tokio žinojimo, kuris, esant kitoms aplinkybėms, gali pasireikšti ir kaip magnetizmo būsena. Mirties patale, sergant, katalepsijos būsenoje gali atsitikti, kad žmogus sužino dalykų sąryšius, ateitį arba dabartį, kurie, vertinant protu paaiškinamų sąsajų požiūriu, jam yra visiškai nepasiekiami. Tai yra tokie faktai, kurie dažnai visiškai nepagrįstai besąlygiškai neigiami. Šis būdas yra tas pat, kas žinojimas, sprendimas, apibrėžimas yra savyje, ir jie kyla iš sąmonės supratingumo; su tokiais dalykais susiduriame kalbėdami apie Sokratą, bet jie nėra įsisąmoninti.

Toks yra Sokrato genijus; ir šitas genijus būtinai turėjo pasirodyti kaip tik Sokrate. Būdinga, kad jame šito vidinio žinojimo forma įgijo tam tikrą daimono pavidalą: smulkiau panagrinėti šį santykį mes turime dar ir kitų momentų atžvilgiu. Kurlink šis genijus nukreipė Sokratą ir kokia anksčiau buvo sprendimo forma – tai istoriškai patikimai ir apibrėžtai liudija Ksenofontas.

Kadangi gėris yra mąstomas tikslas, randasi pareigų kolizija; ją taip pat nulemia valstybės įstatymai, papročiai, gyvenimo tikrovė. Esant žinojimo laisvei, – ją pamatome Sokrato asmenyje, – kai reikia sau apibrėžti, kas yra teisinga, kas yra gera, kai, be šitos visuotinybės, žmogus ir savo dalinių

16. 823

reikalų požiūriu turi spręsti, ką jis privalo daryti, – esant tokiai žinojimo laisvei, subjektas save padaro sprendžiančiuoju. Kalbėdami apie tai, mes turime suprasti, kas yra esminga graikiškosios laisvės pozicijai.

Moraliniu aspektu graikų dvasios poziciją galima apibrėžti kaip naivią, netarpišką dorovę. Žmogus dar nebuvo toks, kad pats savyje reflektuotų, apibrėžtų save remdamasis savimi; juoba neegzistavo tai, ką mes vadiname sąžine. Tokios dorovės, įstatymų, papročių ir t. t. ne tik būta – jie buvo tvirtai nustatyti ir veikė; viena vertus, savo pagrindo požiūriu jie buvo vertinami kaip tradicija, kuri sau plėtoja save be apibrėžtos sąmonės. Šitie įstatymai turėjo tokią formą, kad jie yra dieviški, pačių dievų sankcionuoti įstatymai. Mes žinome, kad graikai savo sprendimams turėjo įstatymus; bet, antra vertus, jie taip pat turėdavo priimti sprendimus netarpiškais atvejais – ir privačiuose, ir valstybės reikaluose. Tačiau graikai dar nesprendė remdamiesi subjektyvia valia. Karo vadas ar tauta dar savo valia nespręsdavo, kas būtų geriausia valstybei; nedarė to ir individas savo šeimos reikaluose. Kai reikėdavo priimti tokius sprendimus, graikai kreipdavosi į orakulus, atsiklausdavo jų, ir toks subjektyvus momentas būdavo lemiamas; romėnai spręsdavo iš paukščių skrydžio; dėl to paties būdavo apžiūrimi ir aukojamųjų gyvulių vidaus organai, taip pat būdavo klausiama pranašų (μάντις) patarimų. Karo vadui, kuris turėjo vesti į mūšį, savo sprendimą reikėjo gauti iš aukojamųjų gyvulių vidurių, apie tai dažnai pasakojama Ksenofonto veikale „Anabasis"; Pausanijas kankinosi visą dieną, kol pagaliau įsakė pradėti mūšį[472]. Tai, kad tauta nesiima spręsti, neprisiima subjekto vaidmens, o sprendimą palieka kitiems, išoriniams veiksniams, – yra esminis graikų dvasios momentas; apskritai orakulai būtini visur, kur žmogaus vidus dar nėra toks nepriklausomas ir laisvas, kad žmogus sprendimus semtų tik pats iš savęs; tai reiškia, kad subjektyviosios laisvės dar nėra. Šitoji laisvė yra

tai, ką mes dabar suprantame sakydami laisvė; tokios laisvės graikuose dar nebuvo, ir tuo mes dar labiau įsitikinsime, kai kalbėsime apie Platono valstybę. Tai moderniųjų laikų požymis – asmuo sąmoningai laikosi to, ką jis daro; mes norime apsispręsti vadovaudamiesi protingumo pagrindais, juos laikome galutiniu dalyku. Graikai dar neturėjo šitokio beribiškumo sąmonės.

Pirmoje Ksenofonto „Atsiminimų" knygoje, kur Sokratas ginamas nuo jam metamų kaltinimų daimoniškumu, apie Sokratą iš pat pradžių sakoma: „Kai nori tinkamai tvarkyti ūkį ar imtis valstybinių pareigų, sakydavo Sokratas, dar reikia ir orakulo patarimo. Mat jis manė, kad galima išmokti dailidės, kalvio amato, žemdirbystės, vadovauti žmonėms, prižiūrėti darbus, vesti apskaitą, tvarkyti ūkį, rikiuoti armijos dalinius, – šiaip tam visai užtenka žmogaus proto; tačiau spręsti svarbiausius dalykus (τὰ μέγιστα) čia dievai pasilieką sau, žmonėms neatskleisdami nieko". Tokius dalykus, kaip antai kas yra teisingumas ir neteisingumas, kas yra drąsa ar bailumas, žino patys žmonės, bet yra dalykų, kurių jie nežino. „Štai ūkininkas, pasisodinęs gražų sodą, nežino, kas skins vaisius; pasistatęs puikų namą nežino, kas jame gyvens; karvedys nėra tikras, kad pasieks pergalę, valstybės veikėjas nežino, ar jo politika bus sėkminga; vyras, besidžiaugiantis, kad veda gražuolę, nežino, ar neteks per ją sielvartauti; susigiminiavęs su įtakingais valstybės žmonėmis nežino, ar kaip tik per juos neteks prarasti piliečio teisių. Sokratas sakydavo, kad žmonės, įsitikinę, jog čia dievybė neturinti galios ir viskas priklausą tiktai nuo žmogaus proto, – pamišėliai. ... Kai tenka veikti, kur nėra aišku, per orakulą reikia atsiklausti dievų"[473]. Pranašavimų esama visokių: „Dauguma žmonių visai nesusimąstydami sako, kad juos perspėją ir paskatiną paukščiai bei atsitiktiniai praeiviai; tuo tarpu Sokratas kalbėjo taip, kaip manė – nurodymus jam duodanti dievybė"[474], jo daimonas. Taip kalba Ksenofontas. Orakulas buvo esminė graikų są-

monės sąlyga; būdami laisvi, graikai sprendimo ieškodavo išoriniuose dalykuose. Apie tai, kas yra svarbiausia, jie palikdavo spręsti dievams. Mes esame kitokie. Jei kas nors somnambulizmo ar priešmirtinėje būsenoje sužino ateitį, šitai vertinama kaip aukštesnė įžvalga; bet įsigilinus paaiškėja, kad tai tik individo interesai, partikuliarūs dalykai. Jeigu kas nori vesti ar statytis namą, tai galimi padariniai čia svarbūs tik šitam individui; šis turinys yra tik partikuliarus. Tikrasis dieviškumas, visuotinybė yra pati žemdirbystės institucija, šeima, teisės institutai; šių dalykų požiūriu mano žinojimas, kad aš žūsiu arba nežūsiu, jeigu plauksiu šiuo laivu, yra nereikšmingas. Tai yra toks klaidingas požiūris, kuris lengvai įsiskverbia ir į mūsų vaizdinius; žinoti, kas teisinga, dora, – tai daug aukštesnis dalykas, negu žinoti tokius partikuliarius dalykus.

Sokrato daimoniškumas atsiskleisdavo jame irgi tik per patarimus apie tokių partikuliarių dalykų padarinius. Jo daimoniškumas nebuvo susijęs su visuotiniais dalykais – meno arba mokslo, šie priklausė visuotinės dvasios sričiai; Sokrato daimonas jam patardavo, ar jo draugams verta leistis į kelionę, jei taip, tai kada. Žinoma, ir čia slypi tam tikra visuotinybė; protingas žmogus gali daug numatyti, kad jis ką nors patartų arba ko nors nepatartų. Taigi Sokratui buvo būtina, kad, jam pačiam prisiėmus tai, apie ką anksčiau spręsdavo orakulas, jo vidiniai sprendimai reikštųsi kaip δαίμων, kaip orakulo balsas. Taigi daimoniškumas yra tarp orakulo išoriškumo ir grynojo dvasios vidujiškumo; jis yra tam tikra vidujybė, tačiau tokia, kuri įsivaizduojama kaip skirtingas nuo žmogaus valios genijus, – tai ne paties žmogaus protingumas ar savivalė. Įdėmiai įsižiūrėjus į Sokrato daimoniškumą, galima pamatyti formą, kuri artima somnambulizmui, sąmonės susidvejinimui, o ir pačiam Sokratui, atrodo, akivaizdžiai būdinga tai, kas primena magnetizmo būseną: antai jis dažnai tarsi sustingsta (pavyzdžiui, karo stovykloje), puola į katalepsiją ar ekstazę. Naujausiais laikais

mes irgi matome tokius dalykus, kaip žvilgsnio sustingimas, vidinis žinojimas, visokie regėjimai – praeities, tikslingiausio poelgio ir t. t. Taigi Sokrato daimonas vertintinas kaip tikroviška būsena; jis ypatingas – tai ne tik liguistumas, tai neišvengiamai išplaukia iš Sokrato sąmonės pozicijos. Tačiau šitas sąmonės atsigręžimas į save, kurį pirmą kartą pamatome Sokrato asmenyje, dar įgyja tam tikrą fiziologinę išraišką. Mat Sokrato principas yra visos pasaulio istorijos posūkio kulminacinis taškas – orakulo vietą užėmė individų dvasios liudijimas, o sprendimą subjektas prisiima sau. Taip išbaigiama antroji sokratiškosios sąmonės pusė. Toks buvo Sokrato gyvenimo būdas ir tokia jo paskirtis.

3. Su šituo daimonu, kuris tapo pagrindiniu Sokrato apkaltos punktu, mes įžengiame į jo *likimo* ratą. Iš čia išplaukia ir jo likimo neišvengiamybė. Sokrato amžininkai, kurie kalbėjo Atėnų tautai kaip jo priešininkai ir kaltintojai, suvokė Sokratą kaip žmogų, kuris siekė įdiegti sąmonėn, kad tai, kas galioja savaime ir sau, neturi absoliučios būties, taigi suvokė kaip žmogų, kuris nepripažįsta tautos pripažįstamų dievų ir tvirkina jaunuomenę. Jaunuomenės tvirkinimas reiškė, kad Sokratas išklibino tai, kas netarpiškai galiojo. Kad jis nepripažino tų dievų, kuriuos pripažino valstybė, – šis kaltinimas pagrįstas iš dalies jo įrodinėjimu, kad dievams nėra malonūs tie dalykai, kuriuos žmonės tokiais laiko, iš dalies pačiu jo genijumi, bet ne tuo, kad Sokratas jį būtų skelbęs savo dievu. Tačiau graikams tas genijus buvo toks posūkis, kuris palietė sprendimo individualumą – jie siejo tą individualumą su individo atsitiktinumu, todėl jie individo sprendimo atsitiktinumą laikė tokiu pat išoriniu dalyku, koks yra aplinkybių atsitiktinumas, t. y. jie klausdavo savo orakulo patarimo; pasak tokios sąmonės, atskira valia pati yra tai, kas atsitiktina. Sokratas perkėlė į save apsisprendimo atsitiktinumą, o jo daimonas – graikai laikė jį visuotiniu daimonu, o Sokratas jį turėjo savo sąmonėje – įveikė tą išorinį daimoną.

Sokratas su šituo nauju principu kaip Atėnų pilietis, kaip asmuo, užsiimantis tokiu kitų piliečių mokymu, savo asmenybe suėjo į konfliktą su visa atėniečių tauta, taigi į konfliktą ne tik su tam tikra, ne tik su valdančiąja tautos dalimi, o su pačia atėniečių tautos dvasia. Atėniečių tautos savaime dvasia, jos valstybinė santvarka, visas jos gyvenimas buvo pagrįstas dorove, religija, tuo, kas yra savaime ir sau, kas yra tvirta ir patvaru. Sokratas šitą tiesą perkėlė į vidinį sąmonės sprendimą, jis to principo mokė ir pavertė jį gyvu santykiu. Taip jis suėjo į prieštarą su tuo, ką atėniečių tauta laikė teisingumu ir tiesa; dėl to jis buvo teisėtai apkaltintas, ir šitą kaltinimą, taip pat tolesnį Sokrato likimą, mums būtina panagrinėti.

Sokratui mesti kaltinimai ir jo likimas gerai žinomi. Galima tarti, kad jie prieštarauja pačiam Sokrato užsiėmimui, tam, kad jis savo tėvynainius mokė gėrio. Tačiau žinant tai, kas buvo Sokratas ir jo tauta, galima įžvelgti šito likimo neišvengiamumą. Kalbėdami apie Sokratą, turime kalbėti ne apie jo filosofinę sistemą, o apie individualaus gyvenimo istoriją. Išpuoliai, kuriuos teko išgyventi Sokratui, buvo dvejopi; jį užsipuolė Aristofanas „Debesyse", o po to jis buvo formaliai apkaltintas prieš tautą.

Formalus Sokrato apkaltinimas prieš tautą. Mes neturėtume, taip kaip Tennemannas[475], apie Sokrato likimą sakyti, kad atėniečių elgesys Sokrato atžvilgiu buvo papiktinantis: „Žmonijai negali nesukelti pasipiktinimo tai, kad šitas puikus žmogus turėjo išgerti nuodų taurę kaip auka klastos, kuri tokia dažna demokratijoje. Toks žmogus kaip Sokratas, kuris vienintele savo veiklos gaire laikė teisę" (šiuo atveju reikėtų kalbėti ne apie teisę apskritai, o tik apie tam tikrą teisę – moralinės laisvės teisę) „ir kuris nė per žingsnį nenukrypo nuo šito tiesaus kelio, *būtinai* turėjo įsigyti daug priešų" (kodėl? Tai paika, nes paremta moraline veidmainyste, kai norima būti geresniam už kitus, kurie tada pavadinami priešais), „kurie buvo įpratę veikti iš visai kitų paskatų. Jei pri-

siminsime papročių pagedimą ir trisdešimties tiranų valdžią, tai reikia tik stebėtis, kad jis nekliudomas galėjo veikti iki septyniasdešimties savo gyvenimo metų. Bet jeigu net tiranai *neišdrįso* pakelti prieš jį rankos, tai juoba keista, kad, nuvertus despotizmą ir *vėl atkūrus teisišką valdžią ir laisvę*" – kaip tik dėl to ir iškilo pavojus atėniečių principui – „toks žmogus kaip Sokratas galėjo tapti klastos auka. Šį reiškinį tikriausiai galima paaiškinti tuo, kad Sokrato priešams reikėjo laiko įgyti šalininkų, o to jie negalėjo padaryti esant trisdešimties tiranų valdžiai, nes tada jų pačių vaidmuo buvo nežymus".

Sokrato procese būtina išskirti du aspektus. Vienas – tai kaltinimo turinys ir nuteisimas teisme, kitas – tai Sokrato santykis su tauta, su suverenu. Teismo eigoje išryškėjo du dalykai: kaltinamojo santykis su kaltinimo turiniu ir kaltinamojo santykis su tauta, jos kompetencijos, arba jos galių, pripažinimas. Sokratas teisėjų buvo pripažintas kaltu jo kaltinimo turinio požiūriu, bet mirti jis buvo nuteistas todėl, kad atsisakė pripažinti tautos kompetenciją, jos viršenybę kaltinamojo atžvilgiu.

a. *Kaltinimas* susidėjo iš dviejų punktų: „Sokratas kaltas, kad nepripažįsta valstybinių dievų ir vietoj jų perša naujas dievybes; be to, kaltas, kad tvirkina jaunuomenę"[476]. Pirmasis punktas kartu susijęs su Sokrato daimonu. Kaltinimą, taip pat ir Sokrato gynimąsi, panagrinėsime smulkiau; abu šiuos dalykus vaizduoja Ksenofontas, o Platonas mums paliko „Apologiją". Tačiau čia mums nereikėtų apsiriboti tuo, kad Sokratas buvo puikus žmogus, kuris nekaltai nukentėjo ir t. t.; šituo kaltinimu Atėnų tautos dvasia pasipriešino principui, kuris jai pasidarė pražūtingas.

Dėl kaltinimo *pirmojo* punkto, kad Sokratas negerbia valstybinių dievų, o perša naujas dievybes, jis, Ksenofonto liudijimu [477], atsako, kad jis, kaip ir visi kiti, visuomet aukojo aukas ant viešųjų aukurų, ir tai matė visi jo tėvynainiai, o ir jo kaltintojai irgi galėjo matyti. O į kaltinimą, kad jis perša

naujus dievus, nes girdi dievybės balsą, kuris nurodo, ką jis turėtų daryti, Sokratas atsako, kad jis čia galįs pasiremti ir pranašautojais, kurie įžvelgia dieviškus nurodymus paukščių balsuose ir skrydyje, žmonių posakiuose (pitijos balse), aukojamų gyvulių vidurių padėtyje ir net griaustinyje bei žaibavime. Kad Dievas numato ateitį ir, jeigu jis to nori, ją nurodo, – tai pripažįsta visi, taip pat ir jis; Dievas gali ir kitaip atskleisti ateitį. Kad jis nemeluoja teigdamas girdįs Dievo balsą, tai jis galėtų patvirtinti liudijimais savo draugų, kuriems jis dažnai pranešdavo Dievo patarimus, ir tai po to visuomet pasitvirtindavo. Ksenofonto žodžiais[478], Sokratas netyrinėjo gamtos, kaip kad darė sofistai (iš čia ir atsirasdavo ankstesnieji ateistai, kaip kad Anaksagoras, Protagoras, kurie laikė Saulę akmeniu[479]), ir nieko šventvagiška nei darė, nei sakė.

Kalbėdamas apie įspūdį, kurį teisėjams padarė Sokrato atsakymas į šitą kaltinimo dalį, Ksenofontas[480] liudija, kad jie sunerimo – vieni dėl to, kad netikėjo, ką jis sakė, kiti – iš pavydo, kad iš dievų jis susilaukia didesnio palankumo negu jie patys. Tokia reakcija labai natūrali. Ir dabar tokiais atvejais reaguojama dvejopai. Arba netikima tokiu žmogumi, kuris giriasi tokiais ypatingais apreiškimais, ir būtent apreiškimais apie atskirus veiksmus ir likimus, – netikima nei apskritai, kad tokie apreiškimai galimi, nei tuo, kad tokį apreiškimą gavo būtent šis subjektas. Arba, jei kas nors užsiima tokiais pranašavimais, jam pagrįstai uždraudžiama tuo verstis ir jis įkalinamas. Apskritai paėmus, tokiam pranašautojui neprieštaraujama, kad Dievas viską numato ir kad jis tokį numatymą gali atskleisti kokiam nors žmogui; taigi *in abstracto* šie dalykai pripažįstami, bet iš tikrųjų jais netikima nė vienu atskiru atveju. Netikima tuo, kad *jam*, atskiram asmeniui, kas nors apreiškiama. Kodėl būtent jam, o ne kitiems? Ir kodėl buvo apreikšti tokie menkniekiai, visiškai nereikšmingi dalykai – ar šitam asmeniui kelionė pasiseks, kuo baigsis jo reikalas su kitu asmeniu, ar jis savo ginamąja kal-

ba teisme apsigins? Ir kodėl iš begalės su atskiru žmogumi susijusių aplinkybių apreiškiamos būtent šitos, o ne kitos? Pagaliau kodėl apreiškiami ne daug svarbesni, su ištisų valstybių gerove susiję dalykai? (Magnetizmas mokslų nestumia pirmyn.) Todėl žmonės netiki nė vienu asmeniu, neatsižvelgdami į tai, kad, jeigu galima nuspėti ateitį, tai toks nuspėjimas gali reikštis tik kokiame nors žmoguje. Šis netikėjimas, kuris nors ir neneigia pačios visuotinybės ir bendros galimybės, bet netiki nė vienu tokiu apibrėžtu atveju, iš tikrųjų yra netikėjimas paties dalyko realumu ir tiesa. Tuo nesąmoningai netikima todėl, kad absoliuti sąmonė (o tik su tokia sąmone gali būti siejamas numatymas) *pirmiausia* apskritai kaip tam tikro pozityvumo nežino tokių menkniekių, kokie yra šių pranašysčių objektas, kokie yra Sokrato pranašysčių objektas; dvasioje tokie menkniekiai yra tiesiog išnykę. *Antra,* absoliučioji sąmonė nežino ateities kaip tokios, ji nežino ir praeities; ji žino tik dabartį. Tačiau tokios sąmonės dabartyje, jos mąstyme kaip priešingybė dabarčiai iškyla ateitis ir praeitis, todėl ta sąmonė žino ir apie ateitį bei praeitį; bet praeitį ji žino kaip suformuotą dalyką. Juk praeitis yra dabarties kaip tikrovės išsaugojimas; o ateitis šiuo požiūriu yra priešingybė, ji veikiau yra beformė. Iš šios pavidalo neturinčios ateities dabartyje reiškiasi ir formą įgyja tik tai, kas bendra; taigi ateityje apskritai neįmanoma įžvelgti formos. Mes miglotai nujaučiame, kad kai Dievas veikia, jo veiklai nebūdingas partikuliariumas, jis neužsiima partikuliariais dalykais. Tokie daliniai dalykai laikomi per menkais, kad Dievas juos atskleistų atskiru, visiškai ypatingu atveju. Pripažįstama, kad Dievas apibrėžia taip pat ir atskirybę, bet tik kaip tokių atskirybių visybę, kaip visas atskirybes; sakoma, kad Dievo veikimas turi visuotinį pobūdį. – Taigi ir Sokrato daimonas susijęs ne su tuo, kas tikra, kas yra savaime ir sau, o su tuo, kas partikuliaru, todėl jo daimoniški apreiškimai yra menkesnės reikšmės negu jo dvasios, jo mąstymo apreiškimai.

Sokratui jo genijus tam tikra prasme buvo valią turinti ir sprendimus priimanti atskira individualybė; bet jam pačiam jis turėjo tam tikros esamybės, įsivaizduojamo veikėjo, tam tikros esybės formą, ir tą genijų jis skyrė nuo savo individualybės, savo sąmonės, taigi jis suprato jį kaip tai, kas savita, o ne kaip atskirą sprendžiančiąją valią. Graikų vaizdiniuose būta tokio aspekto. Toks individualybės žinojimas yra atsitiktinumo suvokimas; šis žinojimas buvo įgyjamas, pavyzdžiui, iš paukščių atsitiktinių skrydžių ir balsų. Tačiau tokie pat atsitiktiniai yra sprendimai ir mūsų kultūroje; sprendimus šiuo atveju priima mano valia, taigi vidinis atsitiktinumas, o aš pats noriu būti šis atsitiktinumas. Graikai, kuriems sąmonės atsitiktinumo aspektas buvo tam tikra esamybė, o to atsitiktinumo žinojimas buvo orakulas, – graikai šitą individualybę suprato kaip visuotinį žinojimą, ir orakulo kiekvienas gali klausti patarimo. Tačiau Sokratui, kuris tai, kas teigiama išorėje, perkėlė į sąmonę, kaip tai yra pas mus, bet perkėlė ne visiškai, – Sokratui sprendimas dar buvo tam tikras esamas balsas, bet ne individualybės kaip tokios balsas, ne sprendimas, kuris savybingas kiekvienam (ką žmonės paprastai vadina sąžine), o vaizdinys, kaip, pavyzdžiui, Jupiteris ar Apolonas ir t. t.; todėl tai įgijo ir savitumo, ir tam tikro ypatingumo regimybę, o ne tam tikros visuotinės individualybės formą; tokio dalyko jo teisėjai, savaime aišku, negalėjo pakęsti, nesvarbu, ar jie tikėjo jo daimonu, ar ne. (Tai, kas iš tikrųjų dieviška, priklauso kiekvienam; talentas, genijus yra tam tikra atskirybė, savitumas, bet jie įgyja tiesą savo kūriniuose, kurie turi visuotinį pobūdį.) Graikų pasaulyje tokie apreiškimai turėjo turėti tam tikrą apibrėžtą būdą; būta, taip sakant, oficialių (ne subjektyvių) orakulų, pitijų, medžių ir t. t. Tačiau jei tokie dalykai pasireiškia štai šitame žmoguje, kuris yra paprastas pilietis, tai atrodo ir neįtikėtina, ir neteisinga. Sokrato δαίμον buvo kitokio pobūdžio apreiškimas, ne toks, kuris buvo pripažintas graikų religijoje.

Delfų Apolono orakulo pitija Sokratą paskelbė išmintingiausiu iš graikų[481], ir toks orakulo požiūris į jį vertas dėmesio. Delfų orakule Apolonas buvo žinantis dievas – žinančiųjų globėjas; aukščiausias šio orakulo priesakas buvo „Pažink pats save". Šis priesakas yra dvasios įstatymas, tai ne žmogiškojo partikuliarumo pažinimas. Šitą priesaką Sokratas įvykdė pavertęs γνῶθι σαυτόν graikų devizu; jis yra tas herojus, kuris vietoj Delfų dievo įtvirtino principą: žmogus žino savyje, kas yra tiesa, jis turi žiūrėti į save. Tuos priesako žodžius išsakė pitija, o perversmas yra tas, kad orakulo vieton buvo padėta savoji žmogaus savimonė, visuotinė kiekvieno žmogaus mąstymo sąmonė. Ir šitas vidinis tikrumas, šiaip ar taip, yra tam tikras kitas, naujas dievas, nebe ligtolinis atėniečių dievas; taigi Sokratui mestas kaltinimas yra visiškai teisingas.

Pereikime prie kaltinimo *antrojo* punkto, pasak kurio Sokratas tvirkino jaunuomenę. Atsikirsdamas į šį kaltinimą, Sokratas ir šiuo atveju sako, kad Delfų orakulas pasakęs, jog niekas nėra nei laisvesnis (garbingesnis), nei teisingesnis, nei išmintingesnis (σωφρονέστερος) už Sokratą[482]. Paskui jis šitam kaltinimui priešpriešina visą savo gyvenimą. Ar jis savo pavyzdžiu, kurį rodė, ir ypač rodė tiems, su kuriais bendravo, ką nors stūmė į blogį?[483] Kadangi jis bendram kaltinimui priešpriešino savo gyvenimą, save kaip pavyzdį, tai kaltinimas turėjo būti aiškiau apibrėžtas. Todėl prabilo liudytojai. Meletas nurodė, kad žinąs jaunuolių, kuriuos Sokratas įkalbėjęs klausyti jo labiau negu tėvų[484]. Šitą kaltinimo punktą daugiausia palaikė Anitas; kadangi jis parėmė jį savo liudijimais, tai teismas tuo pasitenkino ir, šiaip ar taip, buvo nuspręsta, kad dalykas įrodytas. Apie tai Sokratas papasakojo plačiau jau išėjęs iš teismo[484]. Ksenofontas dėsto, kad Anitas nusistatė prieš Sokratą dėl to, jog pastarasis pasakęs Anitui, kuris buvo gerbiamas žmogus, kad jis savo sūnų turįs rengti ne odininko amatui, o turįs jį vertai auklėti laisvu piliečiu. Pats Anitas buvo odininkas, ir nors jo darbą dau-

giausia dirbo vergai, tačiau šis amatas savaime jokiu būdu nebuvo žeminantis, ir Sokrato žodžiai šiuo atžvilgiu yra dviprasmiški. Sokratas priduria, kad jis susipažino su Anito sūnumi ir nepastebėjo jame jokių ydingų polinkių; tačiau Sokratas išpranašavo, kad jis nepasiliks prie šito vergams tinkančio darbo, prie kurio jį pratino tėvas. Kadangi prie jo nėra tinkamo (sumanaus, protingo, iškalbaus) žmogaus, kuris juo užsiimtų, tai jį užvaldys blogos aistros ir jis pasileis. Ksenofontas priduria, kad viskas įvyko taip, kaip buvo sakęs Sokratas, – jaunuolis prasigėrė, gėrė dieną naktį ir visiškai smuko. Tai lengva suprasti – žmogus, kuris pagrįstai ar nepagrįstai jaučiasi esąs tinkamas tam tikram geresniam, aukštesniam užsiėmimui ir dėl tokios vidinės nedermės yra nepatenkintas savo padėtimi, bet kitokios, deja, negali pasiekti, tokį žmogų šis nepasitenkinimas pusėtinybe nuveda blogais keliais, o jie labai dažnai pražudo žmones. Taigi Sokrato pranašystė visiškai natūrali.

Į apibrėžtesnį kaltinimą, kad jis sugundąs sūnus neklausyti savo tėvų, Sokratas atsako klausdamas, ar tada, kai pasirenkama kokia nors valstybės tarnyba, pavyzdžiui, karo vado pareigos, svarbiausias dalykas yra tėvai ar veikiau pats įgudimas karo mene. Taip ir visuose reikaluose pranašesni yra tie, kurie atskleidė savo sugebėjimus tam tikrame užsiėmime arba moksle. Tad ar reikia stebėtis, kad jis teisme kaltinamas tuo, kad sūnūs palaikydavo jį pranašesniu už tėvus, kai iškildavo reikalas spręsti, kas žmonėms yra aukščiausias gėris, t. y. kaip išugdyti save kilniu žmogumi[486]. Toks atsakymas visiškai teisingas, antra vertus, mes matome, kad ir šiuo atveju Sokrato atsakymas nevadintinas išsamiu; juk jame nepaliestas tikrasis, esminis kaltinimo punktas. Tai, ką jo teisėjai nusprendė esant neteisingu dalyku, buvo trečiojo asmens moralinis įsikišimas į absoliutų tėvų ir vaikų santykį. Apskritai apie tai neįmanoma daug kalbėti, nes čia viską lemia tokio kišimosi būdas. Kai kada toks kišimasis būtinas, bet apskritai jo neturėtų būti, bent jau tada, kai taip daryti

sau leidžia atsitiktinis privatus asmuo. Vaikai privalo turėti vienumo su tėvais jausmą, ir tatai yra pirmasis netarpiškas dorovinis santykis; kiekvienas auklėtojas turi gerbti šitą tarpusavio priklausomybės jausmą, palaikyti jo grynumą ir jį plėtoti. Todėl jeigu tretysis įsikiša į šitą tėvų ir vaikų santykį ir šiuo įsikišimu vaikams jų pačių labui išmušamas pasitikėjimas tėvais ir įteigiama mintis, kad jų tėvai yra blogi žmonės, kad jie savo bendravimu ir auklėjimu, savo neteisingu elgesiu gadina vaikus, tai toks dalykas negali nekelti pasipiktinimo. Blogiausia, kas gali ištikti vaikus jų dorovės ir jų būdo požiūriu, tai susilpnėjimas arba net nutrūkimas minėto ryšio, kuris visuomet turi būti gerbiamas, to ryšio virtimas neapykanta, panieka ir priešiškumu. Kas taip daro, tas pakerta dorovę pačiu esmingiausiu būdu. Šita vienybė, šitas pasitikėjimas yra motiniškasis dorovės penas, kuriuo misdamas susiformuoja žmogus; ankstyvas tėvų praradimas yra didžiulė nelaimė. Sūnus ar duktė turi atplėšti save nuo natūralios vienovės su šeima ir tapti savarankiški, tačiau tai turi būti laisvas, neprievartinis atsiskyrimas, kuriam svetimas priešiškumas ir panieka. Jei toks skausmas patenka į sielą, tai reikia didelės jėgos ir susivaldymo, kad jį įveiktum ir užgydytum žaizdą.

Kalbant apie aną Sokrato atvejį, kyla įspūdis, kad per jo įsikišimą jaunuolis pasidarė nepatenkintas savo padėtimi. Galimas daiktas, kad Anito sūnus apskritai manė, jog jam dirbti nepritinka, tačiau visai kas kita, kai toks nepasitenkinimas yra įsisąmoninamas ir patvirtinamas autoritetu tokio žmogaus kaip Sokratas. Pagrįstai galima spėti, kad savo pokalbiais Sokratas pažadino jame tą netinkamumo jausmą, kuris po to sutvirtėjo ir suvešėjo. Sokratas pastebėjo jaunuolyje slypinčius gabumus, pasakė jam, kad jis galėtų siekti aukštesnių dalykų; taip buvo užfiksuotas šio suskilimas, pastiprinta vidinė nedermė ir nesantaika, jauno žmogaus nepasitenkinimas savo padėtimi, savo tėvu, ir tai buvo jo pražūties šaknis. Taigi ir šitas kaltinimas nelaikytinas nepagrįs-

tu, nes jis yra visiškai pagrįstas. Teismas pripažino šitą kaltinimą pagrįstu, ir tai nėra neteisinga.

Klausimas tiktai tas, kaip tauta gali susigaudyti tokiuose dalykuose, ar tokie reikalai gali būti įstatymų leidybos objektas, ar apie šiuos kaltinimo punktus apskritai gali spręsti teismas. Pagal mūsų įstatymus α) tokios pranašystės yra neleistinos ir būtų draudžiamos (inkvizicija, Kaliostras); β) toks moralinis kišimasis – jis mūsų visuomenėje yra organizuotas, šią pareigą vykdo tam tikras luomas, – vis vien būna bendro pobūdžio. Neklusnumas tėvams yra pirmasis antidorovinis principas. Tačiau ar tokie dalykai turi būti sprendžiami teisme? Tatai pirmiausia valstybės teisės klausimas, ir valstybei dabar pripažįstamas labai platus veiklos laukas. Tačiau jeigu, pavyzdžiui, koks nors profesorius, koks nors pamokslininkas užsipultų tam tikrą religiją, tai vyriausybė, žinoma, atkreiptų į tai dėmesį, ir ji būtų visiškai teisi, nors, kai ji tai daro, kyla triukšmas. Esant minties ir žodžio laisvei, tokią ribą labai sunku nubrėžti, ir šiuo atveju paprastai remiamasi nebyliu susitarimu; tačiau yra tam tikras taškas, kurio nevalia peržengti, pavyzdžiui, draudžiama raginti sukilti. Sakoma, kad blogi principai sugriauna patys save ir negali savęs realizuoti. Tatai teisinga tik iš dalies – juk sofistų iškalba sužadindavo minios aistras. Arba sakoma, kad tai tik teorija, ne veiksmai. Tačiau valstybė pagrįsta mintimi, jos egzistavimas priklauso nuo žmonių įsitikinimų; ji yra tam tikra dvasinė, o ne fizinė karalystė, ir dvasia šiuo atveju yra esminis dalykas. Todėl esti maksimų ir principų, kurie yra valstybės atrama, ir kai į juos pasikėsinama, vyriausybė turi įsikišti.

Atėnuose dar buvo visai kita padėtis, ir spręsdami apie Sokratą, turime remtis Atėnų valstybe ir jos papročiais. Pagal Atėnų įstatymus, t. y. pagal absoliučios valstybės dvasią, abu dalykai, kuriuos darė Sokratas, pražūtingai veikė šią dvasią. Mūsų politinėje santvarkoje valstybių visuotinybė yra stipresnė, ji leidžia individams laisviau veikti, nes jie šiai

visuotinybei negali būti itin pavojingi. α. Taigi Atėnų valstybė negali nesunykti, jei žūsta oficialioji religija, kuria viskas paremta, tuo tarpu mūsų valstybė daugiau yra savaime absoliuti galia. Sokrato daimonas irgi yra kita dievybė, ne ta ir ne tos, kurios buvo pripažįstamos; šis daimonas buvo prieštaravimas oficialiajai religijai, jis kėlė tam tikros subjektyvios savivalės grėsmę. Tradicinė graikų religija buvo taip glaudžiai susijusi su valstybės gyvenimu, kad be jos valstybė negalėjo egzistuoti; religija buvo vienas oficialiosios įstatymų leidybos aspektas. Todėl tauta neišvengiamai turėjo laikyti nusikaltimu naujo dievo įvedimą, kuris savimonę padarė principu ir stūmė į neklusnumą. Galėtume apie tai ginčytis su atėniečiais, tačiau turime sutikti, kad jų požiūris buvo nuoseklus ir būtinas. β. Tėvų ir vaikų santykio ardymas taip pat nėra netikras. Dorovinis tėvų ir vaikų ryšys atėniečių gyvenime buvo daug tvirtesnis, jis jiems buvo daug svarbesnis gyvenimo pamatas negu mūsų visuomenėje, kurioje esama subjektyviosios laisvės. Pietetas yra atėniečių valstybės pagrindinis tonas, jos substancialumas. Sokratas užsipuolė ir pažeidė Atėnų gyvenimą dviejų pagrindinių dalykų požiūriu; atėniečiai tai pajuto ir netruko įsisąmoninti. Tad ar reikia stebėtis, kad Sokratas buvo pripažintas kaltu? Galėtume pasakyti, kad kaltu jis turėjo tapti. Tennemanno[487] žodžiais: „Nors šie kaltinimo punktai akivaizdžiausiai neatitiko tiesos, Sokratas vis vien buvo nuteistas mirti, nes jis mąstė per daug iškiliai, kad galėtų nusileisti iki kasdienių žemų priemonių, kuriomis paprastai nuperkamas teisėjų nuosprendis". Tačiau visa tai netiesa. Sokratas teismo buvo pripažintas kaltu, bet jis nebuvo nuteistas mirti.

b. Tatai jau yra kita jo proceso pusė, ir čia prasideda *antroji jo likimo pusė*. Pagal atėniečių įstatymus kaltu pripažintas žmogus turėjo teisę pats pasiskirti bausmę. Ši galimybė liečia tik bausmės pobūdį, o ne bausmę apskritai; teisėjai jau nusprendė, kad Sokratas nusipelno bausmės. Taip nusprendus heliastų teismui, Sokratas galėjo kreiptis į tau-

tą ir prašyti (ne formaliai apeliuoti) dovanoti bausmę – tai puikus Atėnų teisėtvarkos institutas, liudijantis apie humanišką jos pobūdį. Heliastai, kaip kad Anglijoje prisiekusiųjų teismas, nusprendė Sokratą esant kaltą. Po to teisėjas paskiria bausmę; taip būdavo ir Atėnuose, tik čia dar humaniškiau buvo paliekama pačiam kaltinamajam pasiskirti bausmę, bet ne savo nuožiūra, o žiūrint nusikaltimo pobūdžio: piniginė bauda arba ištrėmimas. Pripažintasis kaltu pats tampa savo teisėju. Tokia tvarka reiškė, kad kaltinamasis sutinka su teismo nuosprendžiu ir pats pripažįsta save kaltu. Tačiau Sokratas atsisakė pasiskirti sau bausmę, tam tikrą piniginę baudą arba ištrėmimą; taigi Sokratas galėjo rinktis arba šias bausmes, arba mirtį. Sokratas atsisakė rinktis vieną iš anų bausmių, taigi įkainoti save, taip kaip to reikalavo formalumas, nes, jo žodžiais, jis taip būtų pripažinęs savo kaltę[488]; tačiau juk kalbama jau ne apie kaltę, o tik apie bausmės pobūdį.

Žinoma, šitą atsisakymą galima laikyti moraline didybe, antra vertus, jis šiek tiek prieštarauja tam, ką Sokratas vėliau kalbėjo kalėjime, – kad jis čia sėdi, nes taip atėniečiams atrodo geriau, ir jam geriau paklusti įstatymams, todėl jis nenori bėgti. Tačiau toks paklusimas būtų ir pirmasis atvejis, nes atėniečiai nusprendė jį esant kaltą, todėl jų nuosprendis turi būti gerbiamas ir kaltinamasis pats turi pripažinti savo kaltumą. Kad būtų nuosekus, Sokratas turėjo tarti, jog geriau pasirinkti bausmę, mat jis taip būtų paklusęs ne tik įstatymams, bet ir nuosprendžiui. Antai dieviškoji Sofoklio Antigonė, šis puikiausias paveikslas, koks tik yra buvęs žemėje, eina mirti su tokiais žodžiais lūpose:

Bet jeigu akyse dievų bus tai gražu,
Nukentus pripažinsiu, jog suklydau aš[489].

Periklis taip pat pakluso tautos kaip suvereno nuosprendžiui; mes taip pat matome, kad Romos respublikoje kilmin-

giausieji asmenys kreipiasi su prašymais į piliečius. Tačiau Sokratas nesutiko šitaip paklusti. Mus žavi šitas moralinis savarankiškumas, kuris, suvokdamas savo teisę, ją išpažįsta ir nėra linkęs nei elgtis kitaip, nei pripažinti neteisingumu tai, ką jis laiko teisingumu. Todėl Sokratas pasmerkia save mirčiai. Jo atsisakymas parodyti tautai savo nuolankumą jos valdžiai atvedė jį į mirties nuosprendį. Kadangi jis nenorėjo pats paskirti sau bausmės, vadinasi, atsisakė pripažinti teisminę tautos valdžią, tai jo likimas buvo mirtis. Apskritai tautos, valdžios suverenitetą jis pripažino, bet nepripažino jo šiuo atskiru atveju; tačiau šį suverenitetą būtina pripažinti ne tik apskritai, bet ir kiekvienu atskiru atveju. Taigi jo dalia buvo mirtis. Mums teismo kompetencija yra savaime suprantamas dalykas, ir nusikaltėliai dabar baudžiami be kokių nors išlygų; tačiau atėniečių gyvenime galiojo savitas reikalavimas, kad nuteistasis savęs vertinimo aktu pats aiškiai pripažintų teismo nuosprendį – kad jis yra kaltas – ir jį sankcionuotų. (Dabar subjektas paliekamas ramybėje, o žiūrima tiktai veiksmų.) Nors to nėra ir Anglijoje, bet ten dar matome panašų dalyką, kai kaltinamasis klausiamas, pagal kokius įstatymus jis nori būti teisiamas. Tada jis atsako, kad nori būti teisiamas pagal savo šalies įstatymus ir savo tautos teismo; taigi čia teismo procesas pradedamas įstatymų ir teismo pripažinimu.

Sokratas teismo nuosprendžiui priešpriešino savo sąžinę ir išteisino save jos teisme. Tačiau jokia tauta, bent jau laisva tauta, ir ypač tokia kaip atėniečiai, negali pripažinti sąžinės teismo, nes šiam nežinomas kitas savo pareigos įvykdymo suvokimas, tik tas, kurį turi sąžinė. Tačiau jeigu tu turi suvokimą, kad įvykdei savo pareigą, tai ir mes turime turėti šitą suvokimą, kad tu ją įvykdei. Juk tauta šiuo atveju yra vyriausybė, teismas, visuotinybė. Ir pirmasis valstybės apskritai principas yra tas, kad nėra aukštesnio proto, aukštesnės sąžinės, aukštesnio padorumo, ar dar kaip tai pavadinsime, negu tai, ką valstybė pripažįsta esant

teisingumu. Kvakeriai, anabaptistai ir t. t., kurie priešinasi tam tikroms valstybės teisėms, pavyzdžiui, valstybės gynimo teisei, tikroje valstybėje negali būti toleruojami. Šita skurdi laisvė galvoti ir manyti ką kas nori negalimà, lygiai kaip ir pasitraukimas į savo pareigos suvokimą. Jeigu šitas suvokimas nėra veidmainystė, tai pareiga, kurią vykdo individas, kaip tokia turi būti pripažįstama visų. Jeigu tauta gali klysti, tai juolab gali klysti individas, o kad pastarasis gali klysti, ir net labiau negu tauta, jis turi tai suvokti. Teismas taip pat turi sąžinę ir privalo kalbėti pagal ją; teismas yra privilegijuota sąžinė. Teisės sferoje galimas prieštaravimas, kad kiekviena sąžinė reikalauja ko nors kita; galioja tik teismo sąžinė. Teismas yra visuotinė įstatymų sąžinė, kuri neprivalo pripažinti kaltinamųjų ypatingų sąžinių. Žmonės per lengvai įtiki, kad jie įvykdė savo pareigą, tačiau, nors jie ir yra tuo įsitikinę, teisėjas ištiria, ar ta pareiga iš tikrųjų įvykdyta.

Sokratas nepanoro nusižeminti prieš tautą, kad prašytų bausmės sušvelninimo; dėl to Sokratas buvo nuteistas mirti, ir šis nuosprendis buvo įvykdytas, nes Sokratas nepripažino tautos viršenybės; toks nuosprendis nebuvo bausmė už nusižengimą, dėl kurio teismas jį laikė kaltu. Kaip tik iš žmonių, kurie iškyla tautoje, tauta turi matyti tokį jos viršenybės pripažinimą; antai Periklis kreipiasi į piliečius ir prašo pasigailėti Aspasijos ir Anaksagoro, ir tai – prašyti pasigailėjimo – individo nežemina, nes jis turi nusilenkti prieš bendrą galią, o šita reali, iškili, visuotinė galia yra tauta. Tai, kad Sokratas savo mirtį sutiko tauriausiu, ramiausiu (vyriškiausiu) ir narsiausiu būdu, yra savaime suprantama, iš jo nieko kito nebuvo galima tikėtis. Platono papasakota gražioji jo paskutinių valandų scena, nors ir nepasižymi kuo nors ypatinga, yra iškilus paveikslas ir visada liks kilnaus poelgio pavaizdavimas. Paskutinis Sokrato pokalbis yra populiarioji filosofija, ir kaip tik čia pirmą kartą išnyra sielos nemirtingumo idėja; tačiau šita mintis neguodžia; Homero Achi-

las požemių pasaulyje sako, kad jam mieliau vergauti žemėje, negu būti čia.

Atėnų tauta turėjo teisę ginti savo įstatymus, savo papročius nuo šito puolimo, nuo sokratiškojo jų pažeidimo. Sokratas pažeidė savo tautos dvasią, jos dorovinį gyvenimą; ir šitas pažeidimas buvo nubaustas. Tačiau Sokratas yra ir herojus, kuris gina absoliučią teisę – savimi pačia įsitikinusios dvasios, sąmonės, kuri savyje sprendžia, teisę. Dabar, kaip sakyta, naujasis principas suėjo į konfliktą su savo tautos dvasia, su esamu įsitikinimu, todėl jis turėjo sukelti tokią reakciją. Tačiau bausme sunaikinamas tik individas, o ne principas; pašalinus individą, atėniečių tautos dvasia neatsigavo po patirto pažeidimo, po pažeidimo užglaistymo. Neteisinga individualybės forma atmetama, ir atmetama prievartos būdu, kaip bausmė. O principas vėliau iškils savo tikrąja forma. Tikroji šio principo forma yra visuotinis būdas, kuriuo jis vėliau reiškėsi; jo neteisingumas, su kuriuo susidūrė atėniečiai, buvo tas, kad jis iškilo tik kaip tam tikro individo savastis. Principo tiesa – tai įtvirtinti save visuotiniu pasaulinės dvasios pavidalu. Taip suprasti Sokratą galėjo ne jo pasaulis, o ainiai, nes tas vėlesnis pasaulis iškilęs virš jų abiejų.

Galima sau vaizduotis, kad toks likimas nebuvo būtinas, kad Sokrato gyvenimas nebūtinai turėjo pasibaigti būtent šitaip; Sokratas būtų galėjęs gyventi ir mirti kaip privatus filosofas, jo mokiniai būtų galėję ramiai pasisavinti jo mokymą ir jį skleisti, o valstybė ir tauta nebūtų kreipusios į tai dėmesio; taigi Sokrato apkaltinimas atrodo atsitiktinis. Tačiau turime pasakyti, kad šitam principui buvo parodyta derama pagarba tik tokia baigtimi. Šitas principas buvo ne tik naujas ir savitas, – jis buvo absoliučiai esminis save pačią plėtojančios sąmonės momentas, tokia visybė, kuriai buvo skirta pagimdyti naują, aukštesnę tikrovę. Šio principo vertę lėmė tai, kad jis nebuvo tik tam tikra nuomonė, mokymas ar pan., – jis pasirodė kaip tiesioginis santykis su tikrove. Šis

santykis savaime slypėjo šiame principe, tai tikroji šio principo pozicija – jis buvo priešiškas esamam graikų dvasios principui. Ir atėniečiai jam pripažino šią garbę; jie patys teisingai suprato, kad šio principo santykis su tikrove buvo būtent toks, priešiškas, ir jie pasielgė pagal savo supratimą. Taigi Sokrato apkalta buvo ne atsitiktinė, o neišvengiamai sąlygota jo principo. Arba galima sakyti, kad atėniečiams tenka garbė, jog jie atpažino minėtą santykį ir net pajuto, kad jie patys jau užsikrėtę šiuo principu.

c. Paskui atėniečiai apgailestavo nuteisę Sokratą ir jo kaltintojus nubaudė, vienus mirtimi, kitus ištrėmimu, nes apskritai pagal atėniečių įstatymus kaltinimą pateikęs asmuo už tai, kad kaltinimas pasirodydavo esąs nepagrįstas, turėjo būti baudžiamas ta pačia bausme, kuria priešingu atveju būdavo baudžiamas nusikaltėlis. Toks yra *paskutinis* šios dramos veiksmas. Viena vertus, savo *atgaila* atėniečiai pripažino šio žmogaus individualią didybę; antra vertus, jie taip pat pripažino (ir tai yra gilesnė jų atgailos prasmė), kad Sokrato išreikštas principas, pražūtingas ir jų atžvilgiu priešiškas, – naujų dievų įvedimas ir tėvų negerbimas, – jau yra sudygęs jų pačių dvasioje, kad jie patys jau apimti šio nesutarimo, kad, smerkdami Sokratą, jie smerkė save. Jie apgailestavo, jog pagrįstai nuteisė Sokratą, ir tai, matyt, turėjo reikšti, kad jie būtų norėję, kad taip nebūtų atsitikę. Tačiau iš atgailos neišplaukia, kad tai neturėjo įvykti, tai neturėjo įvykti tik jų sąmonei. Jeigu šis dalykas toks atrodė jų sąmonei, tai iš čia neišplaukia, kad tai ir savaime neturėjo įvykti. Ir vienas, ir kitas požiūris yra nekaltybė, kuri yra kalta ir gailisi dėl savo kaltės; tokia nekaltybė būtų tik bedvasis ir paniekos vertas dalykas, jei iš tikrųjų nebūtų kaltė. Šiuo atveju mes matome ne nekaltąjį, kuriam nepasisekė; tai būtų nevykėlis. Jeigu tragedijoje susiduria tiranai ir nekaltieji, tai ji yra lėkšta, viso labo tuščia ir neprotinga, nes tai tik paprastas atsitiktinumas. Didis žmogus nori būti kaltas, jis prisiima didelę koliziją; antai Kris-

tus paaukojo savo individualybę, išsižadėjo jos, bet jo pradėtas reikalas nežuvo.

Taigi Sokrato likimas yra tikrai tragiškas. Tatai kaip tik yra visuotinis dorovinis tragiškas likimas, kai tam tikra teisė susiduria su kita teise, ir susiduria ne taip, kad viena iš jų yra teisė, o kita – neteisė, o taip, kad jos abi yra teisės, kurios susipriešina ir viena sudūžta atsitrenkusi į kitą; jos abi nukenčia ir taip pateisina save viena kitos atžvilgiu. Pati atėniečių tauta tada įžengė į tokį švietimo tarpsnį, kai individuali sąmonė atskiria save nuo bendrosios dvasios ir tampa sąmone sau; ji tai matė Sokrate (ir ji pati, ir Sokratas buvo teisūs), bet kartu juto, kad tai yra pražūtis; taigi ji nubaudė čia tai, kas slypėjo joje pačioje. Sokrato principas nebuvo vieno individo nusižengimas, į šį nusižengimą buvo įtraukti visi atėniečiai; tai buvo būtent toks nusikaltimas, kurį tautos dvasia įvykdė savo pačios atžvilgiu. Ši įžvalga panaikino Sokrato pasmerkimą, ir tautos dvasiai atrodė, kad Sokratas nepadarė jokio nusikaltimo; juk tautos dvasia apskritai dabar pati sau yra į save iš visuotinybės savyje sugrįžtanti sąmonė. Tatai yra suirimas tautos, kurios dvasia greitai išnyks iš pasaulio, bet išnyks taip, kad iš jos pelenų iškils aukštesnė dvasia. Juk pasaulinė dvasia pakylėjo save į aukštesnę sąmonę.

Sokratas yra herojus, nes jis sąmonėje atpažino aukštesnį dvasios principą ir jį išreiškė. Šitas aukštesnis principas turėjo absoliutų pateisinimą. Pasirodęs, šitas principas būtinai turėjo atsitrenkti į kitą dvasinės sąmonės formą, kuri buvo Atėnų gyvenimo, pasaulio, į kurį įžengė Sokratas, substancialumas. Graikų pasaulio principas dar negalėjo pakęsti subjektyvios refleksijos principo, todėl pastarasis iškilo kaip priešiškas ir griaunantis. Taigi Atėnų tauta ne tik turėjo teisę, bet ir privalėjo reaguoti į jį pagal savo įstatymus, todėl ji įvertino šį principą kaip nusikaltimą. Tokia yra herojų padėtis apskritai pasaulinėje istorijoje; per juos ateina naujas pasaulis. Šitas naujas principas prieštarauja ligtoliniam prin-

cipui ir jį griauna; taigi herojai pasirodo kaip prievartiniai įstatymų laužytojai. Kaip individai jie žūva, bet naujasis principas, nors ir kitu pavidalu, prasikala ir nustelbia ankstesnįjį. Šitas Sokrato principas buvo tai, kas kitu pavidalu pražudė graikų gyvenimą; Alkibiadas ir Kritijas buvo didžiausi Sokrato numylėtiniai: Kritijas buvo pats veikliausias iš trisdešimties tiranų, Alkibiadas – lengvabūdiškumo genijus, žaidęs atėniečių tauta. Šitai meta šešėlį ant Sokrato. Subjektyvaus požiūrio principą jiedu įgyvendino praktiškai, pagal šį principą jie gyveno[490].

Atėnų valstybė gyvavo dar ilgai, bet jos savitumo gėlės greitai nuvyto. Sokratas savitas tuo, kad jis sugavo šitą principą mintyse, pažinime ir padarė jį galiojančiu jiems. O tai ir buvo aukščiausias jo pripažinimo būdas. Pažinimas atvedė į nuopuolį, tačiau jis atnešė ir išganymo principą. Taigi tai, kas kitiems buvo tik pražūtis, Sokratui kartu buvo principas (nes tai buvo pažinimo principas), kuriame slypėjo pasveikimo galimybė. Visa tolesnė istorija buvo šito principo plėtotė.

Sąmonės vidujiškumo sau (Innerlichsein für sich) principas lėmė, kad vėlesnieji filosofai nusišalino nuo valstybės reikalų, apsiribojo vidinio pasaulio formavimo dalykais, nusišalino nuo bendro tautos dorovinio ugdymo tikslo, užėmė priešišką poziciją Atėnų dvasios, Atėnės atžvilgiu. Su tokia pozicija susiję ir tai, kad Atėnuose dabar suvešėjo partikuliarūs tikslai ir interesai. Šitų procesų bendrumas su Sokrato principu yra tas, kad dabar ne nuo valstybės santvarkos, ne nuo visuotinybės, o nuo subjekto apsisprendimo ir pasirinkimo priklauso tai, kas, jo požiūriu, yra teisėtumas, pareiga, ką jam būtina daryti, kas yra gera ir naudinga jam ir valstybei. Šitas apsisprendimo remiantis savimi principas individui iškilo kaip Atėnų tautos pražūtis (ir ja tapo), nes jis nesiderino su tautos santvarka. Aukštesnis principas visada pasirodo kaip pražūtis, nes jis dar nėra vieningas su tuo, kas tautoje substancialu. Atėnų gyvenimas nusilpo, valstybė pa-

sidarė bejėgiška išorės atžvilgiu, nes jos dvasia suskeldėjo. Atėnai pasidarė priklausomi nuo Spartos, galiausiai tokias valstybes išoriškai užvaldė makedoniečiai.

Taigi mūsų kalba apie Sokratą baigta. Mano pasakojimas buvo kiek išsamesnis, nes taip galima gražiai suderinti visas ypatybes; ir apskritai tai yra didysis istorijos posūkis. Sokratas mirė pirmaisiais 95-osios olimpiados metais (399–400 m. pr. Kr.), turėdamas 69 metus, tai buvo olimpiada, vykusi po Peloponeso karo; mirė praėjus 29 metams po Periklio mirties ir 44 metai prieš Aleksandro gimimą. Jis išgyveno Atėnų puikybės ir prasidėjusio nuosmukio metus; jam teko patirti aukščiausią jų suklestėjimą ir nelaimių pradžią.

C. SOKRATIKAI

Sokratikai yra trečiasis antro periodo tarpsnis; trečiasis periodas yra Platonas ir Aristotelis.

Sokratas žymi filosofinės dvasios (mąstymo) posūkio tašką. Jis iškėlė pažinimo ir visuotinybės klausimą. Su juo ir nuo jo pasirodo žinojimas, pasaulis pakyla į sąmoningos minties karalystę ir ši tampa objektu. Daugiau jau nebematome, kad būtų klausiama ir reikalaujama atsakyti, kas yra esmė, gamta, – klausiama, kas yra tiesa; kitaip sakant, esmė apibrėžė save taip, kad ji yra ne tai, kas yra savaime, o yra tokia, kokia ji yra pažinime. Todėl matome, kad iškyla ir svarbiausiu tampa klausimas, koks yra save patį suvokiančio mąstymo santykis su esme. Tiesa ir esmė nėra tas pat; tiesa yra pažinta (mąstoma) esmė, o esmė yra paprastas „savaime". Nors šitas paprastas „savaime" pats yra mintis ir yra mintyje, tačiau kai sakoma, kad esmė yra grynoji būtis arba esmė yra νοῦς – α) būtis, β) tapsmas, γ) būtis sau (atomai), δ) saikas (būtinybė), galiausiai sąvoka kaip mąstymas apskritai, – tai šitaip netarpiškai pasakoma, kad esmė turi objektinį pobūdį. Arba esmė yra paprasta objektiškumo ir mąsty-

mo vienybė; ji nėra grynai objektinė, nes būties negalima matyti, girdėti ir t. t., ji nėra nei esamybės priešybė – grynasis mąstymas, nes pastarasis yra savimonė, būtis sau, kuri skiria save nuo būties ir esmės. Ji nėra ir iš savo skirtybių į save sugrįžtanti vienybė, taigi nėra pažinimas ir žinojimas. Pastaruosiuose savimonė deda save vienoje pusėje kaip esmę, kaip būtį sau, o kitoje pusėje – būtį; savimonė suvokia šitą skirtingumą ir sugrįžta iš šio atskyrimo į abiejų pusių vienybę. Šita vienybė kaip rezultatas yra tai, kas žinoma, tiesa. Vienas tiesos momentas yra savęs paties tikrumas; šitas momentas prisideda prie esmės, prisideda sąmonėje ir sąmonei.

Šitas judėjimas ir jo tyrinėjimas yra tai, kuo pasižymi posokratinis filosofijos laikotarpis, – užsiimama ne išlaisvinta, grynai objektine esme, o ji nagrinėjama vienybėje su savęs paties jusliniu tikrumu. Tatai nereikėtų suprasti taip, tarsi šis pažinimas pats yra paverstas esme, tad jis galioja kaip absoliučios esmės turinys ir definicija; kitaip tariant, tatai nereikėtų suprasti taip, tarsi esmė būtų apibrėžta kaip būties ir mąstymo vienybė, kurią mato filosofinė sąmonė, lyg ta filosofija mąstė ją būtent taip; tiesiog ši filosofija jau negalėjo kalbėti apie esmę ir esmingumą neliesdama šito momento, savęs paties tikrumo. Tai yra tarytum tarpinis laikotarpis, kuris pats yra pažinimo judėjimas ir pažinimą traktuoja kaip mokslą apie esmę, kuris kaip tik pirmą kartą ir sukuria aną vienybę.

Šitame apibrėžime mes matome pažinimą apskritai: kartais subjektyvia reikšme ir atskirybės kaip savęs paties tikrumo arba kaip jausmo reikšme – tada sąmonė tuo apsiriboja kaip esminiu dalyku, apskritai tai teigia kaip esmę; kartais, priešingai, matome grynąjį mąstymą jo judėjime ir atskirybę, taip pat matome, kad įsisąmoninamos įvairiopos visuotinybės atmainos; kartais matome, kad nejudamas, tik su savimi pačiu santykiuojantis mąstymo apskritai paprastumas padaromas sąmonės kaip atskirybės esme bei jos pa-

žinimo esme; kartais matome šį mąstymą kaip sąvoką, kurios santykis su viskuo – su bet kokiu apibrėžtumu, taigi ir sąvokos apibrėžtumu, – yra negatyvus, lygiai taip pat ir su pačiu žinojimu bei pažinimu.

Iš šios apibrėžties aiškėja, su kokiomis filosofinėmis sistemomis mes galime susidurti. Šiuo laikotarpiu nagrinėjamas mąstymo santykis su būtimi arba visuotinybės santykis su atskirybe. Šitas santykis prieštaringas; mes matome, kad tas prieštaravimas, sąmonės prieštaravimas, apie kurį įprastas įsivaizdavimas neturi supratimo, nes jis yra tam tikras sąmonės sujaukimas ir be minties klajoja sąmonėje, – kad tas prieštaravimas yra įsisąmoninamas; minėtasis santykis yra filosofijos objektas, visuotinybė apskritai traktuojama kaip esmė; filosofija pati tampa pažįstančiu mokslu, tačiau šis neišeina už savo sąvokos ribų ir, kaip išsiskleidęs ir besiplečiantis mokslas apie tam tikrą turinį, negali pats sau duoti to turinio, o tik gali jį mąstyti ir paprastu būdu apibrėžti.

Minties srityje Sokrato įtaka buvo plati ir formuojanti; svarbiausias mokytojo poveikis, jo nuopelnas tas, kad jis sujaudina protus ir duoda stiprų akstiną. Sokrato poveikis buvo subjektyvus bei formalus ir pasireiškė tuo, kad individe, subjekte jis sukėlė vidinę nesantaiką. Pats poveikio rezultatas buvo paliktas kiekvieno nuožiūrai, savajai valiai, nes Sokrato principas buvo subjektyvi sąmonė, o ne objektyvi mintis.

Pats Sokratas priėjo tik prie to, kad jis sąmonei apskritai nurodė paprastą savęs paties mąstymo esmę, gėrį, ir tyrinėjo apibrėžtas gėrio sąvokas, ar jos tinkamai išreiškia tą dalyką, kurio esmę jos turi nusakyti, ar iš tikrųjų dalykas jomis apibrėžiamas. Gėris buvo padarytas veikiančio žmogaus tikslu. Sokratas paliko ramybėje visą vaizdinių pasaulį, objektinę esmę apskritai, ir nemėgino surasti perėjimo nuo gėrio, nuo to, kas įsisąmoninta, esmės, prie daikto, nesiekė pažinti esmės kaip daiktų esmės. Visa dabartinė

spekuliatyvi filosofija visuotinybę traktuoja kaip esmę, tačiau, pirmą kartą išnirusi, visuotinybė atrodo taip, kad ji yra tik pavienė, atskira apibrėžtis ir kad be jos dar gali būti daugybė kitų apibrėžčių. Tik visas pažinimo judėjimas išsklaido šią regimybę, ir visatos sistemos esmė yra sąvoka, į dalis suskirstyta visuma.

Iš Sokrato mokymo radosi pačios įvairiausios mokyklos ir principai. Tai, kaip Sokratas mokė, Sokrato mokymo būdas turėjo daug šalininkų, daug jo draugų liko jam ištikimi ir nenuėjo toliau (daugelis jų tapo rašytojais), o pasitenkino istoriškai teisingu atpasakojimu pokalbių, kuriuos Sokratas su jais vedė arba kuriuos jie girdėjo; dažnai jie ir patys tokio pobūdžio pokalbius tiesiog išgalvodavo, tačiau susilaikydavo nuo spekuliatyvių tyrinėjimų ir, apsiribojęę praktiniais tikslais, tvirtai ir ištikimai vykdė pareigas, uždėtas luomo bei padėties, buvo ramūs ir patenkinti. Žymiausias ir puikiausias iš jų yra Ksenofontas. Ir jeigu paklausime, kuris iš jų – Platonas ar Ksenofontas – teisingiau pavaizdavo Sokratą, jo asmenybę ir mokymą, tai neabejotinai turėsime atsakyti, kad asmenybės ir metodo, pokalbių išorinės formos apskritai požiūriu kaip tik Platonas sukūrė tikslų, galbūt net labiau suformuotą Sokrato paveikslą, bet jo žinojimo turinio ir mąstymo išlavinimo lygio požiūriu Ksenofontas yra pranokesnis.

Sokratikais aš vadinu Sokratui ištikimus mokinius, kurie perėmė jo filosofavimo būdą. Juose matome abstraktų sokratiškosios manieros supratimą, dėl to jis reiškiasi vienašališkai ir tampa įvairiopas. Sokratui priekaištaujama, kad iš jo mokymo radosi labai skirtingos filosofijos, tačiau tai kyla iš paties jo principo neapibrėžtumo ir abstraktumo. Skirtingos filosofijos yra tik apibrėžtos paties šito principo formos, kurios pirmučiausia atpažįstamos filosofiniuose požiūriuose bei būduose ir kurias mes vadiname sokratiškomis.

Be Ksenofonto, daug kitų sokratikų irgi rašė dialogus, kurie iš dalies buvo paremti tikrais pokalbiais su Sokratu, o iš

dalies buvo jų pačių sugalvoti Sokrato maniera. Minimi Aischinas, Faidonas, Antistenas ir daug kitų (mus pasiekė tik vienas kitas Aischino dialogas), taip pat ir batsiuvys Simonas, „kurio dirbtuvėje Sokratas dažnai kalbėdavosi ir kuris po to kruopščiai užrašydavo jo žodžius". (Aš nekalbu apie literatūrinę to dalyko pusę.) Jo, kaip ir kitų autorių, dialogų pavadinimus mums pateikia Diogenas Laertijas[491]; bet jie mūsų nedomina.

Viena sokratikų dalis tiesiogiai laikėsi Sokrato mokymo ir manieros, bet kita ėjo toliau ir, remdamasi Sokratu, suformavo tam tikrą ypatingą filosofijos aspektą bei požiūrį, kurį filosofinė sąmonė buvo įgijusi Sokrato dėka, ir juos įtvirtino. Tokiame požiūryje glūdi savimonės savyje absoliutumas ir jos savaime ir sau esančio visuotinumo santykis su atskirybe.

Iš tų sokratikų, kurie turi tam tikrą savitą vertę, pirmiausia reikia paminėti megariečius, kurių pats iškiliausias Eukleidas Megarietis. Po Sokrato mirties saujelė jo draugų iš Atėnų pabėgo į Megarą; tarp jų buvo ir Platonas. Eukleidas gyveno Megaroje ir jais pagal išgales (gerai) pasirūpino[492]. Vėliau, kai Sokrato nuosprendis buvo panaikintas ir jo kaltintojai nubausti, dalis sokratikų sugrįžo į Atėnus, ir viskas išsilygino. Mes aptarsime tris sokratikų mokyklas – be minėtų megariečių, dar kirėniečių ir kinikų mokyklas. Visos trys labai skirtingos, ir jau iš to darosi aišku, kad pats Sokratas pozityvios sistemos neturėjo. Šiems sokratikams svarbiausias dalykas yra subjekto apibrėžimas, bet subjektas apibrėžiamas apibrėžiant visuotinybę. Tiesa ir gėris yra principas, absoliutumas, kuris kartu yra subjekto tikslas, ir šitas tikslas reikalauja samprotavimo, dvasios lavinimo, mąstymo kultūros apskritai, kad mokėtum paaiškinti, kas apskritai yra gėris ir tiesa. Šitos sokratiškos mokyklos, apskritai paėmus, laikosi požiūrio, kad subjektas yra sau pačiam tikslas ir kad jis savo žinojimo lavinimu pasiekia savo subjektyvų tikslą. Tačiau apibrėžimo forma yra mokslas, visuotinybė, bet taip,

kad šis mokslas ne lieka abstraktus, o pateikia visuotinybės apibrėžčių plėtotę.

Megariečiai yra abstrakčiausi; jie laikosi gėrio apibrėžties. Megariečių mokyklos principas buvo paprastas gėris, gėris paprasta forma, paprastumo principas; su gėrio paprastumo teigimu jie siejo dialektiką. Jų dialektika: viskas, kas apibrėžta, ribota, nėra tiesa. Tikslas pagal megariečius – žinoti visuotinybę; ir šita visuotinybė jiems galiojo kaip absoliutas, turintis visuotinybės formą, ir tokia forma jis privalėjo būti išlaikytas.

Kirėniečiai mėgino gėrį apibrėžti tiksliau ir vadino jį džiaugsmu, malonumu. Atrodo, kad kirėniečių mokyklos principas labai tolimas, netgi priešingas Sokrato požiūriui. Toks laikinos esaties, pojūčio principas mums atrodo kaip tiesioginė gėrio priešybė; bet tai ne tas atvejis. Čia keliamas klausimas, *kas* yra gėris, ir kirėniečių mokykla turiniu padaro malonumą, kuris atrodo esąs tai, kas apibrėžta; tačiau tai darant turi būti remiamasi išlavinta dvasia. Šiuo atveju kalbama apie malonumą, kokį jį apibrėžia mintis. Kirėniečiams irgi galioja visuotinybė, bet galioja taip, kad jai pripažįstama apibrėžtis *kas tai yra*; šią apibrėžtį jie sieja su maloniu pojūčiu.

Kinikai gėrį irgi apibrėžia tiksliau, bet jų apibrėžtis priešinga kirėniečių apibrėžčiai. Ir jie visa, kas ypatinga, ribota, kuo žmonės rūpinasi, laikė negeistinais dalykais. Jų principas yra gėris. Tačiau koks jo turinys, kokia apibrėžtis? Kinikų apibrėžtis: žmogaus turi žiūrėti to, kas atitinka jo prigimtį, kas tiesiog yra natūralu. Ir kinikai dvasios lavinimą visuotinybės žinojimu laikė principu, tačiau šituo visuotinybės žinojimu turi būti pasiekta individo apibrėžtis, kad jis būtų abstrakčioje visuotinybėje, laisvas, nepriklausomas ir indiferentiškas visam tam, kas šiaip jau galioja.

Nebūtina nuodugniai nagrinėti šių trijų mokyklų. Kirėniečių principą vėliau moksliškiau išplėtojo epikūrininkai, o kinikų – stoikai.

1. Megaros mokykla

Eukleidas laikomas megarietiškojo mąstymo pradininku. Kadangi jis ir jo mokykla pripažino visuotinumo formas, o bet kokį ypatingumą stengėsi ir iš tikro mokėjo sunaikinti (jiems buvo prikaišiojama polemikos manija), tai jie buvo praminti eristikais. Megariečiai labiausiai pabrėžė prieštarą, kurią savyje turi atskirumo aspektas. Kad sukeltų sumaištį ypatingybės sąmonėje, jie labai išlavino dialektiką, bet apie juos pasakojama, kad jie buvo ne tik dideli dialektikos meistrai, bet ir nirštūnai, todėl kai kas sakė, jog juos reikėtų vadinti ne mokykla (σχολή), bet tulžimi (χολή)[493]. Jie atsidėjo pirmiausia dialektikos tobulinimui, taigi jie užėmė Elėjos mokyklos ir sofistų vietą. Atrodo, kad jie iš naujo atkūrė Elėjos mokyklą (dėl to ši ir jie savaime yra tas pat); bet iš dalies jie nuo jos skyrėsi, nes elėjiečiai dialektikai teigė, kad esmė yra būtis arba vienis ir jokia ypatingybė nėra tikra, o megariečiai teigė, kad būtis yra gėris (skeptikai dialektiką naudojo kalbėdami apie subjektyviosios dvasios užsisklendimą savyje). Tuo tarpu sofistai judėjimo, apie kurį jie kalbėjo, neatitraukė į paprastą visuotinumą kaip į tvirtą ir pastovų dalyką. Stilponas, Diodoras ir Menedemas irgi minimi kaip įžymūs eristikai.

a. Eukleidas

Tatai yra tas Eukleidas, apie kurį pasakojama, kad, vyraujant įtampai ir net didžiausiam priešiškumui tarp Atėnų ir jo tėvynės Megaros, jis dažnai, nebodamas mirties bausmės, atsėlindavo į Atėnus persirengęs moteriškais rūbais, kad galėtų pasiklausyti Sokrato ir pabūti jo draugijoje[494]. Šio Eukleido nereikia painioti su garsiuoju matematiku[495]. Eukleidas teigė, kad gėris yra vienis, tačiau vadinamas daugeliu vardų; kai kada gėris vadinamas supratimu, kai kada dievu, taip pat protu (νοῦς) ir kitais vardais; o to,

kas gėriui priešinga, apskritai nėra[196]. Taigi principas čia buvo gėris kaip tai, kas paprasta, kaip tiesos paprastumas, kuris yra tapatus tiesai. Iš čia jau aiškėja, kad megariečiai gėrį laikė absoliučiąja esme, ir laikė, apskritai paėmus, bendresne prasme negu Sokratas; bet jie šalia šio gėrio nepalikdavo galioti, kaip kad Sokratas, dar daugybės vaizdinių kaip tokio dalyko, kuris žmonėms neturi būti svarbus, jie kovojo su jais kaip dar galiojančiais, nors žmonių atžvilgiu jie yra indiferentiški, – jie teigė, kad jų tiesiog nėra. Taigi megariečiai laikėsi elėjiečių apibrėžties, pagal kurią yra tik būtis, o tai, kas negatyvu, visai neegzistuoja. Kad viso kito visai nėra, megariečiai įrodinėjo taip pat kaip ir elėjiečiai. Visuose vaizdiniuose jie atskleisdavo prieštaravimus, ir tuo buvo pagrįsta jų diskusijų aistra.

Tam jiems patarnavo jų dialektika. Kadangi dialektika ir yra šito niekumo atskleidimas, tai tuo megariečiai labiausiai ir išgarsėjo; be Eukleido, tai pasakytina ypač apie Eubulidą bei Stilponą, kurių dialektika irgi atsiremia į prieštaravimus, matomus išoriniame vaizdinyje ir kalboje, todėl jų dialektika iš dalies net virsdavo grynu kalbos žaidimu. Sokrato dialektika buvo atsitiktinio pobūdžio, nes jis išklibindavo tik atskirus vaizdinius, ypač moralinius ir žinojimo vaizdinius; tuo tarpu megariečiai dialektiką pavertė bendresniu ir esmingesniu dalyku. Sokratas kalbėdamas pasitelkdavo į pagalbą paplitusius vaizdinius apie pareigą, apie moralinį gėrį, paprasčiausius vaizdinius ir būdus kalbėti apie tai, kas yra žinojimas, o megariečiai (jų filosofinė dialektika) atsigręžė daugiau į formalųjį įsivaizdavimo ir kalbėjimo aspektą, bet dar ne į grynųjų sąvokų apibrėžtis – tai padarė vėlesnieji skeptikai; juk tuo metu dar nebuvo žinojimo ir mąstymo abstrakčiomis sąvokomis. Jie visais įmanomais būdais sumaniai atskleidžia žinojimo ir mąstymo prieštaravimus ir juose supainioja pašnekovą, kad jį sutrikdytų. Apie jų pačių dialektiką pasakojama nedaug, daugiau apie sutrikimą, kurį jie sukeldavo įprastoje sąmonėje ir įsi-

vaizdavime. Apie tai pasakojama daugybė juokingų nutikimų. Jie pritaikė dialektiką paprasto pokalbio manierai. Tai, ką mes vadiname pokštu, jiems buvo rimtas užsiėmimas. Sokratas irgi visaip išversdavo samprotavimus apie paprastus dalykus. (Lygiai taip ir mūsų pokalbiuose individas, ką nors teigdamas, stengiasi tai padaryti įdomiai ir įspūdingai.) Daugelis anekdotų apie jų diskutavimo išmones, apie jų mįsles skamba juokingai, bet kai kurie iš tikrųjų susiję su tam tikra mąstymo kategorija; jie įsibrauna į tą kategoriją ir parodo, kad mes įpuolame į prieštaravimus, į prieštaravimus sau, jei pripažįstame jos galiojimą.

„Eukleidas, kad ir koks užsispyręs būtų ginčuose, diskutuodamas išlikdavo labai ramus žmogus. Pasakojama, kad vieną kartą, kilus ginčui, jis taip įpykino savo priešininką, kad tas surikęs: „Aš geriau mirsiu, negu liksiu tau neatkeršijęs!" O Eukleidas jam ramiausiai atsakęs: „Ir aš geriau mirsiu, jeigu švelniais argumentais *(lenitate verborum)* nenuraminsiu tavo pykčio, kad tu mane vėl mylėtum kaip anksčiau"[497].

b. Eubulidas

Taigi visa tai, kas ypatinga, megariečiai parodydavo kaip nesamą dalyką ir išradingais kalbos posakiais stengdavosi supainioti sąmonę jos kategorijose. Kai kurie iš šių posakių mums išliko, išliko ir pavadinimai; tatai daugiausia sofizmai, kurių išradimas priskiriamas vienam iš Eukleido mokinių *Eubulidui* Miletiečiui[498]. Jų klausantis pirmiausia kyla įspūdis, kad jie yra paprasti sofizmai, kuriems neverta duoti atkirčio, net ir jų klausytis. Tokius dalykus ilgai nesvarstę pavadiname kvailystėmis, juos laikome nevykusiu pokštu. Tačiau iš tikrųjų juos lengviau atmesti, negu apibrėžtu būdu paneigti. Iš esmės jais siekiama suvilioti pašnekovą bendram pokalbiui, po to jį supainioti ir jam parodyti, kad jis pats sau prieštarauja. Megariečių filosofija neturi tikros mokslinės

vertės. Įprastuose bendruose pokalbiuose svarbu, kad vieni kitus suprastų, svarbu žinoti, ką kitas galvoja apie tam tikrą dalyką, žinoti, kad jis mus supranta, ir mus tai tenkina (arba pasiguodžiame tuo, kad Dievas mus supranta), o šitie sofizmai iš dalies turi parodyti, kad tai, ką mes suprantame taip, kaip tai buvo pasakyta, yra nepatenkinama. Supainioti paprastą pokalbį, kad pašnekovas nežinotų, ką atsakyti, mums atrodo žaidimas ir kvailas pokštas. Mes tariame, kad kitas žino, ką jis mano, ir pagal tai pasirenka žodžius, todėl čia ieškoti formalių prieštaravimų yra tuščias žaidimas žodžiais. Todėl mūsų vokiškasis rimtumas atmeta taip pat ir žodžių žaismą kaip lėkštą sąmojį. Tačiau graikai grynąjį žodį ir grynąjį sakinio traktavimą vertino taip pat kaip ir patį dalyką. Ir jeigu žodis ir dalykas vienas kitam prieštarauja, tai aukštesniu reikia laikyti žodį; juk neišsakytas dalykas yra neprotingas, o tai, kas protinga, egzistuoja tik kaip kalba.

Apskritai ir Aristotelio veikaluose, jo sofistų argumentų paneigimuose, randama daug pavyzdžių, kuriuos sukūrė ir senieji sofistai, ir eristikai, bei šių sofizmų sprendimų. Eubulidas rašė ir prieš Aristotelį, tačiau nieko neišliko[499]. Ir Platono kūriniuose esama tokių pokštų, dviprasmybių, kuriomis siekiama išjuokti sofistus ir parodyti, kokiais niekais jie užsiiminėjo. Tačiau eristikai nuėjo dar toliau. Jie net būdavo rūmų juokdariai, antai Diodoras[500] pas Ptolemajus. Iš istorijos šaltinių sužinome, kad dialektikos menas sutrikdyti pašnekovus klausimais ir mokėti atsakyti į juos buvo tapęs visų graikų filosofų užsiėmimu viešose vietose ir net žaidimu prie karalių stalo. Rytų šalies karalienė atvyko pas Saliamoną, kad šis įmintų jos užduotą mįslę, o prie karalių stalų sėdi susirinkę filosofai ir trykšta sąmojingi pokalbiai – filosofai kimba prie vienas kito žodžių ir linksminasi. Graikams nebuvo didesnio malonumo kaip ieškoti prieštaravimų, kurie slypi kalboje ir įprastuose vaizdiniuose; tai toks mokslas, kurio objektas yra ne tiesa ar tai, kas ja vadinama, o kalbos (arba jos abstrakčių momentų, jos teigi-

nių) formalioji pusė, kalbos netikslumų arba veikiau joje esančio neadekvatumo įsisąmoninimas ir atskleidimas, – taip parodomi joje slypintys prieštaravimai. Prieštara šiuo atveju pasirodo ne kaip gryna sąvokos prieštara – šiuo atveju parodoma, kad ji yra susipynusi su konkrečiais vaizdiniais. Tokie vaizdiniai nenukreipti nei į konkretų turinį, nei į grynąją sąvoką. Kiekvienas teiginys susideda iš subjekto ir predikato, kurie yra skirtingi, bet vaizdinyje mes tariame esant jų vienybę; ir tai, kas įprastai sąmonei yra tiesa, yra paprastumas, kuris nėra prieštaringas. Tačiau iš tikrųjų paprastas, pats sau lygus teiginys yra nieko nesakanti tautologija, o ten, kur kas nors pasakoma, turi būti skirtybės, o įsisąmoninus jų skirtingumą, – prieštara. Tada įprasta sąmonė prieina savo ribas, nes, atradusi prieštarą, ši sąmonė atranda tik suirimą, savęs įveiką. Ji neturi supratimo, kad tik priešybių vienybė yra tiesa, kad kiekviename teiginyje yra tiesa ir netiesa, jeigu tiesą suprasime kaip tai, kas paprasta, o netiesą – kaip tai, kas priešinga ir kas prieštarauja; tačiau tai, kas pozityvu (ana vienybė) ir kas negatyvu (ši prieštara), čia išsiskiria.

Eubulido teiginiuose pagrindinė apibrėžtis buvo ši: kadangi tiesa yra paprasta, tai ir atsakymas turi būti paprastas, taigi į klausimą negalima atsakyti su išlygomis, kaip kad darė Aristotelis[501]; apskritai tai yra sampročio reikalavimas. Pašnekovo supainiojimas pagrįstas reikalavimu atsakyti „taip" arba „ne", bet pašnekovas nesiryžta rinktis vieno iš tų dviejų atsakymų. Taip pašnekovas sutrikdomas, nes atsakymo nežinojimas išduoda išsilavinimo stoką. Taigi tiesos paprastumas suvokiamas kaip principas. Mūsų laikais šis principas reiškiasi ta forma, kad tariama, jog iš dviejų vienas kitam prieštaraujančių dalykų vienas yra teisingas, o kitas klaidingas, jog tam tikras teiginys yra *arba* teisingas, *arba* klaidingas, jog tam tikras objektas negali turėti dviejų vienas kitam prieštaraujančių predikatų. Tatai yra pagrindinis sampročio principas, *principium exclusi ter-*

tii, kuris turi didelę reikšmę visuose moksluose. Šitas principas susijęs su Sokrato ir Platono principu „tiesa yra visuotinybė"; pastarasis principas, abstrakčiai suprastas, reiškia sampročio tapatumą – pasak jo, tai, kas teisinga, neturi prieštarauti sau. Stilponas šitai dar labiau išryškino. Taigi megariečiai tvirtai laikosi šito mūsų sampročio logikos principo; reikalaujama, kad tiesa turėtų tapatumo formą. Nors to reikalavo, bet patys nežiūrėjo visuotinybės, o įprastoje vaizduotėje ieškojo pavyzdžių, kuriais galėtų trikdyti savo pašnekovus, ir juos sujungė į tam tikrą sistemą. Pateiksime vieną kitą išlikusį pavyzdį.

α. Vienas pavyzdys vadinasi *„Melagis"*: jeigu kas nors prisipažįsta, kad jis meluoja, tai ar jis meluoja, ar sako tiesą?[502] Čia reikalaujama paprasto atsakymo; tiesa turi būti paprasta, todėl vienas atsakymas turi panaikinti kitą. Klausiamas, ar jis meluoja, pašnekovas turi atsakyti „taip" arba „ne". Jeigu jis sakys, kad sako tiesą, tai jis prieštaraus savo kalbos turiniui, nes juk jis prisipažino, kad meluoja. O jeigu jis sakys „taip" (kad meluoja), tai jis, priešingai, sakys tiesą; taigi jis nemeluos, bet ir meluos, nes jis sakys tiesą, o sakėsi melavęs. Tačiau kadangi tiesa yra paprasta, tai būtinas paprastas atsakymas, o tokio atsakymo neįmanoma pateikti. Čia esama dviejų priešybių – melo ir tiesos – suvienijimo (taigi matome netarpišką prieštarą); šitas dalykas visais laikais nuolat iškildavo įvairiomis formomis ir nedavė ramybės žmonių protui. Chrisipas, garsus stoikas, parašė apie tai šešias knygas[503]. Kitas filosofas, Filetas Kosietis, mirė nuo džiovos, kurią jis gavo be saiko gilindamasis į šią dviprasmybę ir mėgindamas ją išspręsti[504]. Su visiškai panašiu dalyku susiduriame naujaisiais laikais – žmonės kamuojasi spręsdami uždavinį, kuris jau tapo beveik nemirtingas, – apskritimo kvadratūrą. Jie ieško tam tikro paprasto santykio tarp dalykų, kurie yra nebendramačiai, ir jie sutrinka, nes negali rasti paprasto atsakymo, – jų turinys yra prieštaringas. Ši pasakaitė apie melagį ėjo iš kartos į kartą. Antai ją randame

„Don Kichote“, kur Sanča, Baratarijos salos valdytojas, atlikdamas teisėjo pareigas, susiduria su daugybe suktų bylų, viena jų panaši į mūsų aptartąjį pavyzdį. Sančos valdose esama tilto, kurį keliautojams pastatė turtingas žmogus, bet prie to tilto jis pastatė ir kartuves. Kiekvienam buvo leidžiama pereiti tiltą, bet tik su sąlyga, kad jis pasakys tiesą, kur jis eina, o jeigu pameluos, bus pakartas. Ir štai ateina prie tilto žmogelis ir į klausimą, kur einąs, atsako atėjęs, kad būtų pakartas šiose kartuvėse. Tilto sargai visiškai sutrinka. Jeigu jie jį pakars, tai paaiškės, kad jis sakė tiesą, taigi jam reikėjo leisti pereiti tiltą, o jeigu jis bus praleistas, tai tada jis bus sakęs netiesą. Ieškodami išeities iš šitos painiavos, jie kreipiasi į išmintingąjį valdytoją, kuris išmintingai nusprendžia, kad tokiais abejotinais atvejais reikia rinktis švelnesnį variantą, taigi keliautojui reikia leisti pereiti tiltą. Sanča nekvaršina sau galvos. Tai, kas turėtų būti padarinys, padaroma turiniu arba pačia priežastimi su apibrėžtimi, kuri yra turinio priešybė kaip padarinys: pakorimo, kuris teigiamas kaip tiesa, padarinys turi būti nepakorimas, o nepakorimo, kaip įvykusio veiksmo, padarinys turi būti pakorimas. Tad aukščiausioji bausmė kaip padarinys yra mirtis, bet savižudybės atveju pati mirtis padaroma nusikaltimo turiniu, taigi ji negali būti bausmė.

Aš pateiksiu dar vieną tokį pavyzdį ir atsakymą. Menedemo paklausė, ar jis liovėsi mušęs savo tėvą. Taip jį norėta pastatyti keblion padėtin, nes ir teigiamas, ir neigiamas atsakymas šiuo atveju yra vienodai blogas. Juk jeigu jis sakys „taip“, tai reikš, kad anksčiau jis tėvą mušė, o jeigu atsakys „ne“ – vadinasi, jis jį vis dar muša. Menedemas atsakė, kad jis nei liovėsi mušęs, nei yra jį mušęs. Priešininkas tokiu atsakymu liko nepatenkintas[505]. Tačiau iš tikrųjų toks atsakymas, kuris yra dvireikšmis, nes įveikia abi alternatyvas, yra tikras atsakymas; lygiai taip ir į anksčiau minėtą klausimą, ar žmogus kalba tiesą sakydamas, kad jis meluoja, tikras atsakymas yra tas, kad jis kartu sako tiesą ir meluoja, taigi tie-

sa yra ši prieštara. Tačiau prieštara nėra tai, kas tikra, ji negali atsidurti vaizdinyje (Sančos vaizdinyje). Prieštara iškyla sąmonėje kaip priešybių įsisąmoninimas; ji pasirodo jusliniuose daiktuose, būtyje, laike, tik reikia ją čia atskleisti. Šitie sofizmai nėra prieštaros regimybė, jie yra tikra prieštara. Pavyzdyje matome dvi priešybes, taigi mes turime pasirinkimą, tačiau pati apibrėžtis yra prieštara.

β. Pavyzdžiais *„Paslėptasis"* ir *„Elektra"*[506] teigiama prieštara, kad mes tam tikrą asmenį ir pažįstame, ir nepažįstame. Aš kieno nors klausiu: „Ar tu pažįsti savo tėvą?" Jis atsako: „Taip". Aš klausiu toliau: „Kai aš tau rodau tą, kuris paslėptas už užuolaidos, ar tu jį pažįsti?" – „Ne". – „Bet tai tavo tėvas, vadinasi, tu nepažįsti savo tėvo". Su tuo susiduriame ir „Elektroje". Ar Elektra turi sakyti, kad pažįsta priešais ją stovintį savo brolį Orestą, ar kad jo nepažįsta? Šitie pavyzdžiai atrodo lėkšti, bet juos įdomu panagrinėti smulkiau. α) Pažinti reiškia arba ką nors turėti vaizdinyje kaip „šitą", taigi turėti ne neapibrėžtai ir apskritai, o būtent kaip „šitą"; β) jis nurodomas kaip „šitas" – paslėptasis arba Orestas yra „šitas". Tačiau Elektra nepažįsta jo, nors ji turi jo vaizdinį; vaizdinio „šitas" ir tas „šitas", kuris yra čia, jai nėra tas pats. Tačiau iš tikrųjų vaizdinio „šitas" kaip tik ir nėra tikrasis „šitas". Šis prieštaravimas išsprendžiamas tokia apibrėžtimi (ὅρος): Elektra pažįsta Orestą savo vaizdinyje, bet ne kaip „šitą". Taigi toliau: sūnus pažįsta tėvą, kai jį mato, t. y. kai jis jam yra „šitas", tačiau paslėptas jis nėra jam „šitas", o tam tikras įveiktas „šitas". Paslėptasis, kaip tam tikras „šitas" vaizdinyje, tampa visuotinis ir praranda savo juslinę būtį. Taigi tokiuose siužetuose iškyla aukštesnė prieštara tarp visuotinybės ir „šito", nes buvimas apskritai vaizdinyje reiškia, kad tas dalykas jau yra visuotinybės elemente. Įveiktas kaip „šitas", jis esti ne tik vaizdinys; tiesa yra visuotinybėje – visuotinybės sąmonė. Juk visuotinybė kaip tik ir yra priešybių vienybė; apskritai šitoje filosofijos formoje visuotinybė yra esmė, „šito negaty-

vumas" – o „šitas", juslinė būtis visuotinybėje įveikiama. (Šitą juslinės būties įveiką visuotinybėje, kaip matysime, labai gerai įsisąmonino ir atskleidė Stilponas.)

γ. Kiti tokio pobūdžio sąmojai yra reikšmingesni, pavyzdžiui, argumentai, vadinami *„Kaupėju"* (σωρείτης)[507] ir *„Plikiu"* (φαλακρός)[508]. Jie abu yra paremti blogąja begalybe ir kiekybiniu didėjimu, kuris negali pasiekti kokybinės prieštaros, tačiau galų gale susiduria su absoliučia kokybine prieštara. „Plikis" atvirkščiai pateikia tą pačią problemą kaip ir „Kaupėjas". Čia klausiama, ar vienas grūdas yra krūva, arba klausiama, ar, išpešus vieną plauką, žmogus pasidaro plikis. Atsakius neigiamai, vėl klausiama: o dar vienas grūdas, dar vieną plauką? Ir dabar atsakius neigiamai, klausimas nuolat kartojamas, vis pridedant po grūdą ar išraunant po plauką. Kai pagaliau sutinkama, kad jau yra krūva arba plikė, tai išeina, kad paskutinis pridėtas grūdas ar paskutinis išrautas plaukas padarė krūvą arba plikę, taigi išeina tai, kas iš pradžių buvo neigiama. Bet kaip vienas grūdas gali būti krūva, kuri susideda iš tiek daug grūdų? Taigi teigiama, kad vienas grūdas nėra krūva. Prieštara šiuo atveju yra ta, kad pridedamas arba atimamas vienetas virsta savo priešybe, daugiu. Kartoti vienetą reiškia teigti daugį; kartojimas sąlygoja tai, kad vienoje vietoje atsiduria daug pavienių grūdų. Vienetas tampa savo priešybe, krūva; atimamas vienetas virsta plikumu. Vienetas yra krūvos priešybė, bet vienetai taip pat yra ir viēna. Kitaip sakant, atrodo, kad kiekybinė tąsa nieko nekeičia, o tiktai padidina arba sumažina, tačiau galų gale ji virsta savo priešybe. Tam tikras be galo mažas ar be galo didelis dydis jau nebėra dydis. Mes visuomet perskiriame kokybę ir kiekybę. Daugis yra tam tikras kiekybinis skirtumas; bet šitas indiferentiškas kiekio, dydžio skirtumas galiausiai pavirsta kokybiniu skirtumu. Šita apibrėžtis yra nepaprastai svarbi, tačiau mūsų sąmonei ji nėra netarpiškai duota. Pavyzdžiui, sakoma, kad vienas grašis,

vienas taleris yra niekis, bet šitas niekis ištuština piniginę, ir tai yra labai kokybiškas skirtumas. Kaitinamas vanduo darosi vis karštesnis; ir, esant 80 Reaumuro laipsnių temperatūrai, jis staiga virsta garais. Šitas kiekybės ir kokybės skirtumas, jų prieštara yra labai svarbi, bet mūsų samprotis nepripažįsta dialektinio jų virtimo vienos kita, nes jis laikosi požiūrio, kad kokybė nėra kiekybiška, o kiekybė nėra kokybiška. Anuose pavyzdžiuose, kurie atrodo kaip pokštai, glūdi mąstymo apibrėžčių, kurios ir yra visų svarbiausia, gilus traktavimas.

Tokių pokštų megariečiai turėjo be galo daug; vieni iš jų svarbesni, kiti nereikšmingi. Daug kitų tokių posakių pateikia Aristotelis savo „Sofistiniuose paneigimuose"; visi šie pavyzdžiai atskleidžia labai formalią prieštarą, kuri būdinga kalbai, prieštarą, kurią sąlygoja kalbos forma, nes kaip tik kalboje atskirybė įimama į visuotinybę. „Kas tai? – Tai Sokratas. – Ar Sokratas ne *generis masculini*? – Taip. – Tai yra *generis neutrius*, taigi išeina, kad Sokratas yra *generis neutrius*"[509]. Arba antai Aristotelis[510] pateikia argumentą; tai pameistrių pokštas, jų gausu „Eulenspiegelyje". Aristotelis nuoširdžiai stengiasi išnarplioti šį painų pokštą. „Šitas šuo yra tavo, jis turi šuniukų; taigi šitas šuo yra tėvas. Taigi tu turi tėvą, kurio vaikai yra šunys; vadinasi, tu pats esi šunų brolis ir pats esi šuo". Anuomet, o ir paskesniais laikais, graikų išmonė tokiems pokštams buvo neišsemiama. Pamatysime, kad skeptikai toliau išplėtojo dialektinį aspektą ir jį pakėlė į aukštesnę pakopą.

c. Stilponas

Vienas žymiausių eristikų yra Stilponas, megarietis pagal kilmę. Diogenas pasakoja, „kad jis buvo labai stiprus ginčininkas. Jis taip lenkė visus sąmojingu savo kalbos aštrumu, kad visai Graikijai dėl jo (ἀφορῶσαν εἰς αὐτόν) kilo pavojus

(kurio ji vos išvengė) sumegarėti (μεγαρίσαι)". Jis gyveno Megaroje Aleksandro Didžiojo laikais ir po jo mirties (114 ol., 1; 324 m. pr. Kr.), kai Aleksandro generolai kariavo tarpusavyje. Ptolemajas Soteras, Demetrijas Poliorketas, Antigono sūnus, užėmę Megarą, reiškė jam visokeriopą pagarbą. „Atėnuose, pasakojama, visi subėgo iš savo dirbtuvių, kad jį pamatytų, ir kai kažkas jam pasakė, kad visi stebisi juo kaip kokiu neregėtu žvėrimi, jis atsakė: „Ne kaip žvėrimi, o kaip tikruoju žmogumi"[511]. Pirmiausia krinta į akis, kad Stilponas visuotinybę supranta kaip formalų, abstraktų sampročio tapatumą. Tačiau pagrindinis jo tikslas, kaip matyti iš jo pateikiamų pavyzdžių, visada yra išsaugoti visuotinybės formą ypatingybėje.

α. Diogenas, kalbėdamas apie Stilpono nagrinėjamą *„šito"* ir *„visuotinybės"* prieštarą, nurodo tokią jo mintį: „Kas sako, kad yra žmogus, tas sako, kad nėra jokio žmogaus; juk jis nesako šitas žmogus arba anas. Tai kodėl pirmiau šitas, o ne anas? Taigi taip pat ir ne šitas"[512]. Kiekvienas sutiks, kad žmogus yra visuotinybė ir nėra suprantamas kaip apibrėžtas „šitas"; tačiau mūsų vaizdinyje dar tebestovi „šitas". Bet Stilponas sako, kad „šito" visai nėra, ir galima *sakyti*, kad yra tik visuotinybė. Pasak Diogeno Laertijo: „Jis panaikino rūšis"; ir Tennemanno[513] požiūriu jis atmeta būtent rūšis. Tačiau remiantis tuo, ką Stilponas mums pateikia, galima spręsti, kad yra priešingai – jis teigia visuotinybę ir pašalina atskirybę.

Tai, kad Stilponas fiksavo visuotinumo formą, atsispindi daugybėje anekdotų, kuriuose pasakojama apie kasdienį Stilpono gyvenimą. Taigi jis sako: „Kopūstų, kuriuos čia matote, čia nėra. Juk kopūstų jau buvo prieš daug tūkstančių metų; taigi kopūstai yra *ne tie*, kuriuos jūs matote"[514]; vadinasi, egzistuoja tik visuotinybė, o „šitų" kopūstų nėra. Kai aš sakau „šitie" kopūstai, tai aš sakau visai ką kita, ne tai, ką manau; juk aš sakau „visi kiti kopūstai".

Apie jį dar pasakojamas kitas anekdotas. „Kartą jis ginčijosi su kiniku Kratetu ir staiga nutraukė pokalbį, nes norėjo nusipirkti žuvies. Kratetas įgėlė: „Ką, tu bėgi nuo kalbos?" (Jis norėjo pajuokti pašnekovą, taip kaip kasdieniame gyvenime pašiepiami tie, kurie nežino, ką atsakyti; kalba laikoma tokiu didžiu dalyku, kad, atrodo, geriau atsakyti bet ką, negu apskritai nieko, todėl manoma, kad į viską būtina atsakyti.) „Stilponas atsakė: „Aš bėgu tik nuo tavęs, o ne nuo kalbos; juk kalba neprapuls, o žuvį išpirks"[515]. Tai, apie ką kalbama šituose paprastuose pavyzdžiuose, atrodo banalu, nes tai labai banalūs dalykai; tačiau visa tai, išreikšta kita forma, yra gana svarbu, ir apie tai dar reikėtų pakalbėti.

Dabarties filosofinis išsilavinimas dar nėra priėjęs prie sąmonės ir minties, kad filosofuojant apskritai galioja visuotinybė, taigi kad išsakyta gali būti tik visuotinybė, o ne tai, kas manoma, ne „šitas". Su kasdieniu žmonių protu, su naujųjų laikų skepticizmu, su filosofija apskritai, kurie teigia, jog jusliniame tikrume glūdi tiesa, jog tai yra tikra, jog už mūsų egzistuoja jusliniai daiktai ir kad tai, ką žmonės mato, girdi ir t. t., jie laiko tikru dalyku, – su taip teigiančiais tikrai nereikia leistis į ginčus ir mėginti tai paneigti argumentais; šie žmonės tvirtina, kad tai, kas netarpiška, yra tiesa. Juos reikia suprasti tik pagal tai, ką jie sako, o sako jie visuomet ne tai, ką mano. Įdomiausia, kad jie net negali pasakyti, ką mano. Jie mano, kad kalba apie jusliška, o iš tikrųjų tai yra visuotinybė, visa jusliška, „šito" neigimas arba, kitaip tariant, „šitas" yra visi „šitie". Mąstyme glūdi tik visuotinybė, „šitas" yra tik tai, kas manoma; kai aš sakau „šitas", tai jis yra tai, kas bendriausia. Pavyzdžiui, čia yra tai, ką aš rodau – dabar, kalbėdamas; bet „čia" ir „dabar" yra visi „čia" ir „dabar". Kai aš sakau „aš", tai turiu galvoje *save*, šitą atskirą asmenį, kuris skirtingas negu visi kiti. Kaip tik toks aš esu kaip save manantis; bet aš visiškai negaliu *savęs*, kuris save manau, išsakyti. „Aš" yra absoliuti išraiška. Aš ir niekas kitas, tik aš –

taip visi sako apie save, bet „aš" yra kiekvienas. Kas tai yra? – Aš. – Tai yra visi. Tai, kas visuotina, – yra; bet ir atskira yra tik visuotina, todėl žodyje, kalboje, kurie yra iš dvasios gimusi egzistencija, atskirybei, tokiai kokia ji yra manoma, nėra vietos. Apskritai kalba iš esmės išreiškia tik tai, kas visuotina; bet tai, kas manoma, yra ypatinga, atskira. Todėl tai, kas manoma, kalba negali būti pasakyta. Jeigu aš noriu save išskirti iš kitų savo amžiumi, gimimo vieta, tuo, ką aš esu padaręs, kur iki šio laiko esu buvęs ar esu dabar ir jeigu aš noriu šitaip save kaip tokią atskirybę apibrėžti, tai vis vien niekas nepasikeičia. Aš dabar esu tiek metų, bet šitas „dabar", kurį aš sakau, yra visi „dabar". Jeigu aš šitą „dabar" apibrėšiu pradėdamas nuo tam tikro laiko (pavyzdžiui, nuo Kristaus gimimo ir t. t.), tai šituo „dabar" fiksuojama tik šita epocha, o jis nuolatos pasislenka. Viena riba tik apibrėžia kitą: nuo dabar prieš 1805 metus – ir dabar 1805 metais po Kristaus gimimo, o visuma lieka neapibrėžta, ji turi pradžios ar pabaigos neturinčius „prieš" ir „po". Tas pat pasakytina ir apie „čia"; šitas „čia" yra kiekvienas, o kiekvienas yra tam tikrame „čia". Tokia yra prigimtis visuotinumo, kuris save pareiškia kalboje. Mes apskritai vartojame tikrinius vardus, kai prireikia tobulai apibrėžti ką nors atskira, kai reikia pavadinti „šitą"; tačiau mes turime skaitytis su tuo, kad tokiais vardais mes neišsakome paties dalyko. Vardas, kaip vardas, nėra tokia išraiška, kurioje glūdėtų tai, kas aš esu; jis yra tam tikras ženklas – atsitiktinis veiklios atminties ženklas.

β. Kadangi Stilponas visuotinybę išsakė kaip *savarankišką*, tai *jis viską ardė*. Pasak jo, tai, kas skirtingai apibrėžta, yra skirtinga, todėl apibrėžties fiksavimas yra savarankiškumo fiksavimas. Kadangi daiktų savybės yra apibrėžtumas (λόγος) sau, tai daiktas yra suiręs, jis yra daugelio savarankiškų apibrėžčių agregatas. Taip teigė Stilponas. Daikto apibrėžtys (λόγοι, visuotinumo forma) yra skirtingos, yra tai,

kas kita. Kadangi apibrėžtys (kurios yra realios) yra atskirtos viena nuo kitos, tai nieko individualaus nėra. Kai sakoma, kad Sokratas užsiima mūziniu menu ir kad Sokratas yra žmogus, tai šitie εἴδη vienas nuo kito skiriasi; taigi jei Sokratas yra vienas, tai šis vienis neturi tiesos, nes tik visuotinybė yra tiesa[516].

γ. Dėmesio vertas tas dalykas, kad Stilponas įsisąmonino šitą *tapatumo* formą. Jis teigė, kad jokiam objektui negalima priskirti kitokio negu jis pats predikato[517], taigi teiginys gali būti tik tautologiškas. „Jei apie arklį sakome, kad jis bėga, tai nereiškia, kad bėgimo predikatas, kuris čia priskirtas objektui, jam tapatus. Sąvokų apibrėžtys yra skirtingos: „žmogus" yra kìta negu „geras", „arklys" – kìta negu „bėgti". Juk jeigu kas nors mūsų klausia apie kiekvieno iš jų sąvoką, tai mes nenurodome tos pačios sąvokos jiems abiem. Todėl klysta tie, kurie sako skirtinga apie skirtinga. Juk jeigu „žmogus" ir „geras" arba „arklys" ir „bėgti" būtų tas pat, tai kaip mes apie duoną ir vaistus taip pat galėtume sakyti, kad jie yra geri, arba apie liūtą ir šunį taip pat sakyti, kad jie bėga."[518] „Taigi neturime sakyti, kad žmogus yra geras arba kad žmogus yra karvedys, o turime sakyti, kad žmogus yra tik žmogus, kad geras yra tik geras, kad karvedys yra tik karvedys; neturime sakyti „šimtas tūkstančių raitelių", o turime sakyti, kad raiteliai yra tik raiteliai, kad šimtas tūkstančių yra tik šimtas tūkstančių".

2. Kirėnės mokykla

Sokratas siekė lavintis kaip individas. To paties siekė ir jo mokiniai, susibūrę į kinikų ir Kirėnės mokyklas. Kirėniečiai nesitenkino gėrio kaip visuotinybės apibrėžtimi, o mėgino gėrį apibrėžti tiksliau ir susiejo jį su atskiro žmogaus malonumu, džiaugsmu. Atrodo, kad kinikai laikosi visiškai priešingo požiūrio. Individualus gyvenimas, praktinė filoso-

fija yra pagrindinis tikslas. Kirėniečiai siekia patenkinti savo ypatingą subjektyvumą; malonumu galima laikyti bet ką. Kinikai irgi siekia patenkinti subjektą, taigi šiuo atžvilgiu jie tapatūs kirėniečiams. Tačiau apibrėžtas patenkinimo turinys kinikams yra natūrali reikmė; taip jie išreiškia neigiamą nuostatą to, ką kiti daro, kas kitiems vertinga, atžvilgiu. Apskritai šių mokyklų tikslas yra tas pats – individo laisvė ir savarankiškumas.

Paprastai kalbant, Kirėnės mokyklos principas yra tas, kad žmogaus paskirtis, jo aukščiausias ir esminis tikslas yra malonumas, malonūs pojūčiai. Malonumą mes laikome banaliu žodžiu. Esame įpratę sakyti, kad yra aukštesnių dalykų už malonumą, esame įpratę malonumą traktuoti kaip neturiningumą. Malonumą galima pasiekti tūkstančiais būdų, jis gali būti pačių įvairiausių dalykų rezultatas; mūsų sąmonei šita įvairovė yra labai svarbi ir didžiai esminga. Todėl šitas principas mums pirmiausia atrodo esąs banalus, ir apskritai iš tikrųjų taip ir yra. Iki Kanto filosofijos bendrasis principas buvo mokymas apie laimę; to meto filosofams, pavyzdžiui, Mendelssohnui, Eberhardtui ir kt., malonių ir nemalonių pojūčių požiūris buvo tapęs galutine esmine apibrėžtimi, kai net tragedija joje pavaizduotais nemaloniais dalykais turi žadinti malonius pojūčius.

a. Aristipas

Kirėniečiai vardą gavo iš savo mokyklos pradininko ir vadovo Aristipo, kuris buvo kilęs iš Afrikos miesto Kirėnės. Jis ilgą laiką bendravo su Sokratu ir mokėsi iš jo; tiesą sakant, jis jau buvo didžiai išsilavinęs žmogus dar iki to laiko, kai pradėjo lankyti Sokratą. Aristipas išgirdo apie Sokratą arba Kirėnėje, arba olimpinėse žaidynėse, kurias kirėniečiai lankė, nes jie irgi buvo graikai. Jo tėvas buvo pirklys, o jis pats vienos prekybinės kelionės metu atvyko į Atėnus[519]. Jis nesitenkino bendrais žodžiais apie gėrį ir grožį (tuo apsiribojo

Sokratas), o suteikė jiems apibrėžtą turinį: sąmonėje reflektuotą esmę aukščiausiame jos apibrėžtume jis apibrėžė kaip atskirybę. Jo požiūriu, esmė, visuotinybė, mąstymas yra realybės aspektas kaip atskira sąmonė, ir šis aspektas turi rūpėti žmogui – malonumas ir pasitenkinimas yra vienintelis dalykas, kurio protinga siekti.

Kalbant apie Aristipą, svarbiausias dalykas yra jo charakteris, jo asmenybė. Jis ieškojo malonumų kaip protingas ir išsilavinęs žmogus, kuris dėl savo išlavintos minties buvo visiškai indiferentiškas bet kokiai ypatingybei, aistroms, kuris iškilo virš visų varžančių saitų. Kai malonumas paverčiamas principu, tai mums iškart kyla vaizdinys, kad ir juslinis, ir dvasinis malonumas padaro žmogų priklausomą, o tai negali neprieštarauti laisvės principui. Tačiau taip nereikia suprasti nei kirėniečių, nei epikūrininkų mokymo, apskritai ir vieni, ir kiti laikėsi to paties principo. Čia svarbūs du dalykai. Vienas – tai principas sau, malonumo apibrėžtis. Antras dalykas – žmogus formuoja savo dvasią ir šito dvasios formavimo dėka pasiekia tobulą laisvę, kokią tik įmanoma jam pasiekti šiuo formavimu; antra vertus, tik laisve žmogus išlavina dvasią, ir tik šio dvasios formavimo dėka jis geba patirti malonumą. Galima sakyti, kad šitas principas nėra filosofinis, kad paversti malonumą principu – tai filosofijos priešingybė; tačiau nereikia išleisti iš akių tos aplinkybės, kad būtent dvasios formavimas, minties lavinimas čia padaromi sąlyga, kurios dėka tik ir įmanoma pasiekti malonumą. Žodžiu, Aristipas buvo aukštos kultūros žmogus ir išsilavinimą vertino kaip aukščiausią dalyką. Ir kai jis ἡδονή padarė savo principu, tai jis rėmėsi tuo, kad malonumas gali būti principas tik filosofiškai išsilavinusiam žmogui. Taigi Aristipo principas buvo šis: tai, ką mes jaučiame kaip malonumą, mes žinome ne tiesiogiai, o sužinome mąstydami ir filosofuodami.

Pagal tokias nuostatas Aristipas gyveno; mus pasiekusios

žinios apie jį – tai daugiau *anekdotai* ir pasakojimai apie jo *gyvenimo būdą*, o ne filosofinis mokymas. Paprastai sakoma, kad šitą principą filosofiškai išplėtojo, – beje, išplėtojimas ne itin vertingas, – jo vėlesni sekėjai Aristipas Jaunesnysis ir Teodoras; jie bei kiti kirėniečiai ir laikomi Kirėnės mokykla, kuri vėliau virto epikūrizmu. Hegesijas ir Anikeris įžymūs tuo, kad išplėtojo pradinį principą. Būtina pabrėžti, kad šita mokykla, siekdama didesnio visuotinybės nuoseklumo, pasidarė nenuosekli savo principo atžvilgiu.

Iš daugybės anekdotų apie Aristipą įdomiausi tie, kurie atskleidžia jo dvasiškai turtingos ir laisvos galvosenos bruožus. Kadangi jis gyvenime orientavosi į malonumo ieškojimą, bet su proto pagalba (todėl jis savaip yra filosofas), tai jo ieškojo su apdairumu, dėl to nepuldavo į akimirkos malonumą (nes iš jo kyla didelis blogis) ir be nerimo (filosofija kaip tik ir išsklaido visokius būgštavimus), kuris visur mato nelaimes ir galimus blogus padarinius; apskritai malonumo ieškojo vengdamas bet kokios priklausomybės nuo daiktų, vengdamas susirišti su tokiais dalykais, kurie patys yra kintami. Apie jį sakoma, kad jis prisitaikydavo prie bet kokios situacijos, susigaudydavo esant bet kokioms aplinkybėms, išlikdavo toks pat visur – ir karaliaus rūmuose, ir didžiausiame varge. Esą Platonas apie jį pasakęs, kad tik jis moka dėvėti ir purpurinę mantiją (χλαμύδα), ir skarmalus. Dažniausiai jis gyveno Dionisijo, kuris jį mėgo, rūmuose ir veltėdžiavo, bet visada išlikdavo labai savarankiškas; todėl kinikas Diogenas pavadino jį karališkuoju šunimi. Šie pasakojimai liudija didelę jo apatiją. „Kartą Dionisijas spjovė į jį ir jis tai ramiai nukentė; priekaištaujamas už tai, atsakė: žvejai nepyksta, kai juos aptaško jūra, kad tik sugautų bent menkiausią žuvelę, tai nejau aš nenukęsiu spjūvio, kad sugaučiau banginį." Jis mėgavosi dabarties malonumais ir nekvaršino sau galvos dėl tų, kurių dabar nėra. Kai sykį Dionisijas jam pasiūlė pasirinkti vie-

ną heterą iš trijų, jis pasirinko jas visas, sakydamas, kad ir Paris nukentėjo suteikęs pirmenybę vienai, bet, nuėjęs su jomis iki rūmų prieškiemio, visas tris paleido[520].

Jis pirmasis iš visų sokratikų reikalavo pinigų iš tų, kuriuos mokė. Jis pats irgi nusiuntė pinigų Sokratui, tačiau šis juos sugrąžino. Kai jis iš vieno žmogaus, kuris norėjo, kad Aristipas mokytų jo sūnų, pareikalavo penkiasdešimties drachmų, o šis pasakė, kad tokia suma per didelė, nes jis už tokius pinigus galįs nusipirkti vergą, tai Aristipas jam ir patarė taip padaryti, sakydamas, kad tada jis turėsiąs du vergus. Kitą kartą, kai Sokratas jį paklausė, iš kur jis turįs tiek daug pinigų, atsakė jam klausimu – o iš kur Sokratas jų turįs tiek mažai. Pačiam pinigų turėjimui jis neteikė reikšmės ir svarbesniu laikė malonumą kaip jų padarinį; jis švaistydavo pinigus kokiam nors skanėstui. Kartą jis už 50 drachmų nusipirko kurapką; kai kažkas supeikė už tokį išlaidumą, jis to žmogaus paklausė, ar jis pirktų tą kurapką už obolą, o šiam pritariamai atsakius, paaiškino, kad jam pačiam 50 drachmų verta ne daugiau. Kartą, kai jis keliavo po Afriką[521], jo vergas nusikamavo nešdamas jo pinigus; matydamas tai, Aristipas jam liepė išmesti tuos pinigus, kurių per daug, ir nešti tiek, kiek pajėgia[522].

Pabrėždamas išsilavinimo vertę, jis į klausimą, kuo neišsilavinęs žmogus skiriasi nuo išsilavinusio, atsakė: tuo, kad akmuo nesėdi ant akmens[523]*, taigi, pasak jo, šis skirtumas esąs toks didelis, kaip skirtumas tarp akmens ir žmogaus. Ir tai nėra visiškai netikslu; juk tik išsilavinimo dėka žmogus yra toks, koks jis turi būti kaip žmogus; tai jo antrasis gimimas, nes jis lavinimu įvaldo tai, ką turi iš prigimties, ir tik tada jis yra dvasia. Tačiau šiuo atveju nereikia turėti galvoje dabarties neišsilavinusių žmonių, nes mūsų visuomenėje išsilavinimo šaltinis jiems yra pačios gyvenimo sąlygos, papročiai, religija, ir visa tai šiuos žmones iškelia virš tų, ku-

*Graikų teatruose suolai būdavo iš akmens. *Vert.*

rių gyvenimo sąlygos tokios nėra. „Tuos, kurie užsiima kitais mokslais, bet apleidžia filosofiją, Aristipas lygina su Penelopės jaunikiais" „Odisėjoje", „jiems buvo pasiekiama Melanta ir kitos tarnaitės, tačiau jie negavo karalienės"[524]. „Kai viena hetera Aristipui pasakė, kad nuo jo turi vaiką, jis jai atsakė, kad ji tiek težino, ar nuo jo, kiek, eidama per erškėčių krūmus, galėtų pasakyti, kuris spyglys ją įdūrė."[525]

Aristipo ir jo sekėjų *mokymas* visiškai paprastas. Sąmonės santykį su esme jis suvokė pačia paviršutiniškiausia, pradine jo forma ir laikė esmę būtimi, taip kaip ji netarpiškai yra sąmonei, t. y. kaip pojūtis. Dabar mes tai, kas tikra, galioja, kas esti savaime ir sau, skiriame nuo praktinių dalykų, nuo gėrio, nuo to, kas turi būti tikslas. Kirėniečiai abiejų tiesų – ir teorinės, ir praktinės – požiūriu apibrėžiančiu momentu laiko pojūtį. Kitaip sakant, jų principas yra ne pats objektyvumas, o sąmonės santykis su objektiškumu. Taigi kirėniečiai teigė: teoriniu požiūriu tiesa yra tai, kas yra pojūtis, o ne *tai*, kas yra pojūtyje, ne pojūčio turinys, o būtent jis pats kaip pojūtis. Pojūtis nėra objektyvus; objektiškumas egzistuoja tik pojūtyje. „Mes negalime pojūčio teigti kaip tam tikros esamybės ir ją laikyti tiesa; todėl mes tvirtiname, kad ta saldumo, baltumo pajautimo priežastis yra objektas, kuris yra baltas, saldus"[526] ir t. t. „Kaip kad teorinė tiesa yra pojūtis, taip pojūtis yra ir praktinė tiesa arba tikslas", taigi tiesos turinys, realybė yra tik pojūtis. „Pojūtis, kuris yra tikslas", tokiu atveju pojūčio skirtingumas yra ne indiferentiškas juslinių pojūčių (daugio) skirtingumas, o susipriešinimas sąvokos: santykis su veikme, kuri yra neigiama – lygiai taip pat neigiama ir kaip objektas, „malonus arba nemalonus pojūtis, arba nei toks, nei kitoks. Tikslas" kaip tikslas savo paprastos esmės požiūriu savo priešpriešoje „lygiai taip yra gėris arba blogis"; tai, ką aš juntu kaip teisinga, todėl, kad aš tai juntu, – tai yra malonu, teisingiau – teikia pasitenkinimą. „Taigi malonus pojūtis yra gėris, nemalonus – blogis. Dėl to pojūčiai

yra pažinimo kriterijai ir veikimo tikslai", jie yra teorinė ir praktinė tiesa. „Mes gyvename jų paisydami, turint galvoje tikrovę ir patikimą (ἐναργίᾳ καὶ εὐδοκήσει προσέχοντες); pirmojo dalyko paisome laikydamiesi teorinių pažiūrų (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), antrojo – žiūrėdami malonumo."[527]

Taip mes įžengiame į sritį, kurioje aiškiai matyti dvi apibrėžtys; su jomis susiduriame visose vėlesnėse filosofijose, ypač stoikų, naujųjų akademikų ir t. t. Viēna yra pati apibrėžtis – kriterijus, kìta – tai klausimas, kas apibrėžtis yra subjektui, kas yra žmogaus apibrėžtis. Dėl to išnyra išminčiaus vaizdinys: ką išminčius daro? kas yra išminčius? ir t. t. Vėlesnės filosofijos, išskyrus Platoną ir Aristotelį, daugiausia ir nagrinėja šiuos du klausimus. Tai, kodėl iškyla kaip tik jie, aiškėja iš to, kas jau buvo pasakyta. Sokratui gėris, tiesa yra visuotinybė, tikslas, tačiau jo mokyme jie dar yra apibrėžti kaip savyje neturintys turinio; dabar atsiranda reikalas tą turinį surasti ir jį apibrėžti. Apie gėrį galima plepėti metų metus, tačiau klausimas yra tas: kas yra gėris? Kokia yra tikslesnė jo apibrėžtis? Tai yra jo kriterijus. Kitas klausimas – ką subjektas turi sau padaryti apibrėžtimi? Kas yra subjekto interesas, kas čia išryškėja? Kirėniečiai teigia turinį kaip malonumą. Tai graikų dvasios posūkis. Kai galioja tautos religija, valstybės santvarka, įstatymai, kai tautos nariai laikosi požiūrio, kad jie visam tam yra tapatūs, kad jie su visu tuo yra viēna, tai individui neiškyla klausimas, ką jis pats kaip individas sau turi daryti. Visi tie dalykai yra esantys (vorhanden) ir yra esantys jame. Tačiau jei tokio sutarimo nebėra, jei individas jau atskilęs nuo savo tautos papročių, jei jis savo substancialumo neberanda savo šalies religijoje, įstatymuose ir t. t., tai individas pradeda rūpintis savimi, nes jis nebemato esant to, ko jis nori, jis neberanda pasitenkinimo dabartyje, savo dabartyje. Štai, tiksliau tariant, ta priežastis, dėl kurios ir iškyla klausimas: kas individui yra esminis dalykas? Ko žiūrėdamas jis turi save ugdyti, ko siekti? Taip prieš individą išnyra idealas, ir šis idea-

las yra išminčius. Paprotinėje, religinėje būklėje žmogaus apibrėžtis yra duota esamuose dalykuose. Jo apibrėžtis – laikytis įstatymų, papročių, išpažinti religiją; tai, kas tai yra, egzistuoja tautos religijoje, įstatymuose. Tačiau kai atsiranda nesutarimas, individas turi gilintis pats į save ir savo viduje ieškoti savo apibrėžties.

Taigi pagrindinis kirėniečių mokyklos principas yra pojūtis, jis turi būti tiesos ir gėrio kriterijus. Daugiausiai turime žinių apie vėlesniuosius kirėniečius, ypač apie Teodorą, Hegesiją, Anikerį, kurie toliau moksliškai formavo Aristipo principą, kol jis sunyko ir virto epikūrizmu. Tačiau gvildenti tolesnį kirėniečių principo plėtojimąsi ypač įdomu todėl, kad ši plėtotė neišvengiamais dalyko padariniais peržengia to principo ribas, taigi tolesnis principo formavimas iš esmės yra jo įveika. Pojūtis yra neapibrėžta atskirybė. Antra vertus, kai dabar šiame principe pradeda galioti mąstymas, apdairumas, dvasios formavimas, tai mąstymo visuotinumo principu sunaikinamas anas atsitiktinumo, atskirumo, grynojo subjektyvumo principas.

b. Teodoras

Iš vėlesniųjų kirėniečių pirmiausia dar paminėtinas Teodoras, žinomas kaip mokytojas. Jis išgarsėjo tuo, kad neigė dievų buvimą ir už tai buvo ištremtas iš Atėnų[528]. Šis faktas pats savaime nėra įdomus ir neturi spekuliatyvios reikšmės; juk pozityvūs dievai, kuriuos jis neigė, patys nėra spekuliatyvaus proto objektas. Teodoras pasižymėjo dar ir tuo, kad į sąmonės turimą esmės vaizdinį labiau įjungė visuotinybę, apibrėžęs džiaugsmą ir kęsmą kaip galutinį tikslą, bet apibrėžęs taip, kad pirmasis iš jų priklauso supratimui, o antrasis – nesupratimui. Jis skyrė gėrį ir tikslą, pirmąjį pagal jo formą, antrąjį – pagal realumą ir turinį; formalųjį gėrį jis apibrėžė kaip supratimą ir teisingumą, blogį – kaip jiems priešingą dalyką, o malonumą ir skausmą laikė indi-

ferentiškais[529]. Kai įsisąmoninama, kad atskiri, jusliniai dalykai, pojūčiai, bent jau netarpiški, – kad jie neturi būti traktuojami kaip esmė, tai sakoma, kad jais reikia mėgautis protingai, t. y. kad pojūtis kaip tai, kas jis yra, kaip netarpiškumas, nėra esmė. Apskritai juslumas kaip pojūtis teoriškai ir praktiškai yra tai, kas visai neapibrėžta, ta ar kita atskirybė; todėl tampa būtina vertinti šią atskirybę, t. y. ją traktuoti kaip visuotinumo formą, todėl visuotinumas neišvengiamai atsiranda vertinime. Nes jausti harmoningus jausmus, jausti malonumą – apribojus atskirumą – yra formavimas, visuotinumas: pirmiausia peržengiamas atskirumas ir svarstoma, kaip įgyti didesnį malonumą. Kuris iš daugybės malonumų teikia daugiausiai pasitenkinimo? – Tas, kuris harmoningiausiai dera su *manimi*. – Kas esu Aš? – Aš esu įvairialypis. Didžiausia harmonija su manimi glūdi tik mano ypatingos esaties ir sąmonės derėjime su mano esmine substancialia būtimi. O kas gi šioji yra? – Samprotis, teisingumas, kurių dėka sužinoma, kur ieškoti malonumo. Taigi kai sakoma, kad mėgautis būtina protingai arba kad laimės reikia ieškoti apdairiai ir apgalvotai, tai yra tik tušti žodžiai ir bemintės kalbos. Juk pojūtis ir laimė visa tai aprėpia, pojūtis ir laimė sąvokos požiūriu yra tai, kas atskira ir kinta, neturi visuotinumo ir pastovumo. Visuotinybė (samprotis) kaip tuščia forma kabo ant jai visiškai netinkamo turinio.

c. Hegesijas

Todėl dėmesio verta tai, kad Hegesijas, kitas kirėnietis, kaip tik pripažino šitą pojūčio ir visuotinybės neatitikimą, nes visuotinybė priešinga atskirybei ir joje glūdi ir tai, kas malonu, ir tai, kas nemalonu. Kadangi jis griežčiau suvokė visuotinybę ir daugiau jos žiūrėjo, tai jam išnyko bet kokia atskirumo apibrėžtis, o galų gale ir pats atskirybės principas. Jis įsisąmonino, kad pojūtis, atskirybė savaime yra niekas. Kadangi jis pojūtį, malonumą irgi laikė tikslu, tai po-

jūtį jis suvokė kaip visuotinybę. Jei malonumas yra tikslas, tai reikia klausti apie jo turinį; ištyrus šį turinį, paaiškėja, kad bet koks turinys yra ypatingas, todėl neatitinka visuotinybės; čia įpuolama į ypatingybės dialektiką. Iki šitos išvados Hegesijas laikosi kirėniečių principo. Visuotinybė yra tame, ką Hegesijas kalbėjo, kaip kad mes gana dažnai girdime sakant, „kad nėra jokios" (jokios ypatingos) „tobulos laimės". Hegesijas: „Kūną kamuoja visokios kančios, ir siela kenčia kartu su juo; todėl nesvarbu, ar mes pasirenkame gyvenimą ar mirtį. Savaime niekas nėra nei malonu, nei nemalonu", t. y. malonumas savaime yra tuščias žodis, beprasmiška teigti malonumą kaip tai, kas yra savaime, nes jis veikiau yra niekumas, savyje neturintis jokios apibrėžties, – tai objektyvaus apibrėžtumo neigimas. Šitas malonumo ir nemalonumo kriterijus pats yra visiškai neapibrėžtas, ir Hegesijas jį tokiu laikė. „Malonumo retumas, naujumas arba perteklius vieniems sukelia malonumą, kitiems nemalonumą. Skurdas ir turtas malonumui neturi jokios reikšmės; juk mes matome, kad turtingieji neturi daugiau džiaugsmo negu vargšai. Taip pat vergija ir laisvė, kilmingumas ir nekilmingumas, garsumas ir negarsumas yra indiferentiški malonumo požiūriu."[530]

„Tik kvailiui gyvenimas svarbus, išminčius jam abejingas", todėl jis yra nepriklausomas; taip užfiksavus visuotinybę, nublanksta viskas, kas ypatinga, net pats gyvenimas. „Išminčius gyvena tik sau, dėl savęs; kitų jis nelaiko tokiais pat vertais, kaip jis. Juk jeigu jis iš kitų ir turėtų didžiausios naudos (malonumo) (καρποῦσθαι), tai ji vis vien neprilygtų tam, ką jis pats sau duoda." Išminčius – tai tas požiūris, kuris pas mus dabar iškyla klausimuose: Ką aš galiu žinoti? Kuo man tikėti? Ko aš galiu tikėtis? Koks yra aukščiausias subjekto interesas? Čia neklausiama, kas yra tiesa, kas yra teisinga savaime ir sau, kaip teisinga apibrėžta savyje. Čia klausiama, kas yra tikra ir teisinga individui kaip jo įžvalga, įsitikinimas ir žinojimas, kaip jo egzistavimo būdas. Dio-

geno liudijimu, „Hegesijas ir jo draugai atmetė taip pat ir pojūtį, nes jis neduoda tikslaus pažinimo". Tatai apskritai yra skeptiška. Toliau jie dar sako: „Reikia elgtis taip, kaip protui atrodo geriau (τῶν τ'εὐλόγως φαινομένων πάντα πράττειν). Klaidas reikia atleisti; juk niekas neklysta savanoriškai, o tik tam tikros aistros stumiamas. Išminčius nejaučia neapykantos, jis moko. Jis siekia ne įgyti gėrybių (ἐν τῇ ἀγαθῶν αἱρεσει), o išvengti blogybių; jo tikslas – gyventi be negalavimų ir kančių"[531].

Matome, kad Hegesijas pasiekė didelio minties nuoseklumo. Jei, kalbant apie atskirybę, mintis lieka tai, kas esmingiausia, bet ji įimama į visuotinumą, tai joje išnyksta visi apibrėžtumai, kurie priklauso jausmui, taip pat išnyksta apibrėžtumų suma – arba sąmonės atskirumas kaip toks, – malonumo, pasitenkinimo suma; apskritai išnyksta gyvenimas kaip neesmingas dalykas. Individualios laisvės principas čia, atrodo, nukrypsta tik į atskirybę, ir jeigu ji mąstoma kaip visuotinybė, tai viskas, kas ypatinga, dingsta ir tampa indiferentiška. Šitą savimonės visuotinumą ir laisvę, kuriuos Hegesijas iškėlė kaip principą, jis nusakė kaip visišką abejingumą (iš čia ateina stoikų ir epikūrininkų „Viskas yra tas pat"); išminčiaus būsena – abejingumas, kuris reiškia nusigręžimą nuo bet kokios realybės, visišką gyvenimo suvidujinimą, ir mes matome, kad į tokią išvadą atsiremia visos to laiko ir to pobūdžio filosofinės sistemos. Pasakojama, kad Hegesijui, kuris gyveno Aleksandrijoje, ten valdęs Ptolemajas uždraudė mokyti, nes jis savo klausytojams įkvėpdavo tokį abejingumą gyvenimui ir bodėjimąsi juo, kad jie prieidavo iki savižudybės[532].

d. Anikeris

Dar minimas Anikeris ir jo sekėjai, kurie, tiesą sakant, visiškai atsisako kirėniečių mokyklos principo apibrėžtumo. Visuotinybė mokykloje sunyksta, ir ta mokykla suyra. Ani-

keris pastūmėja filosofinį lavinimą kita kryptimi, kurios vėliau laikėsi aristotelininkai ir Ciceronas; tai jau populiariosios filosofijos pakraipa. Apie juos sakoma, kad jie pripažino draugystę kasdieniame gyvenime, taip pat dėkingumą, pagarbą tėvams ir tarnavimą tėvynei kaip dalykus, kurie yra žmogaus tikslas ir interesas. „Nors išminčius užsikrauna sunkumų ir rūpesčių, tačiau jis gali būti laimingas, nors per anuos dalykus pats patiria mažai malonumų. Draugystės reikia siekti ne vien dėl naudos (διὰ τὰς χρείας), bet ir dėl iš jos atsirandančio palankumo; dėl meilės draugui galima užsikrauti nepatogumų ir sunkumų naštą"[533]. Taigi filosofija praranda savo teoriškai spekuliatyvų pobūdį ir įgyja populiarų, daugiau moralinį pobūdį. Čia prasideda tas moralinio filosofavimo būdas, kuris vyrauja Cicerono ir vėlyvųjų peripatetikų mokyme, kurie rėmėsi tuo metu tokia virtusia Aristotelio filosofija.

Tokia tat yra kirėniečių mokyklos raida: vienas posūkis – tai paties principo įveikimas, peršokimas per jį; kitas posūkis – tai virtimas populiariąja filosofija, kuriai mąstymo nuoseklumas jau nebesvarbus. Kriterijus ir išminčius dabar yra labai dažnai išnyrantys žodžiai; κριτήριον yra sprendimas, apibrėžtumas visuotinybės požiūriu. Kadangi savimonės atskirumas suvokiamas kaip esmė, bet kaip esmė apskritai, taigi suvokiama kaip visuotina, todėl atsiranda tai, kas paprastai vadinama išminčiaus idealu; jis yra atskiras dalykas, bet įsivaizduojamas kaip visuotinis. Stoikų ir epikūrininkų kalbos apie išminčių yra įgijusios visuotinį pobūdį, tai – kalbėjimas be sąvokos; kalbama apie išminčiaus tikslą, o ne apie bendrą pasaulio tikslą. Vietoj mokslo apie savaime ir sau objektyvius dalykus matome tiesą ir teisę kaip turinį, kuris turi egzistuojančio subjekto formą. Tačiau kalbama ne apie išmintingą žmogų, o apie visatos išmintį, apie realųjį protą. Trečioji apibrėžtis yra tokia: visuotinybė yra gėris; realybės aspektas yra malonumas, laimė, o tai jau yra atskira egzistencija, netarpiška tikrovė. Kaip jie tar-

pusavyje dera? Filosofinės mokyklos nustatė šių dviejų apibrėžčių (kurios aukštesne reikšme yra būtis ir mąstymas) sąryšį.

3. Kinikų mokykla

Apie šią mokyklą negalima pasakyti nieko ypatinga. Kinikai buvo menko filosofinio išsilavinimo ir nesukūrė kokios nors sistemos ar mokslo; tik vėliau stoikai jų pažiūras pavertė apibrėžta filosofine disciplina. Kinikai, taip kaip kirėniečiai, siekė apibrėžti, kokiu principu sąmonė privalo remtis ir pažinimo, ir veikimo srityje. Kinikai irgi teigė gėrį kaip visuotinį tikslą. Kur individualiam žmogui jo ieškoti? Kirėniečiai, vadovaudamiesi savuoju apibrėžtu principu, savęs kaip tam tikros atskirybės sąmonę arba jausmą laikė esme sąmonei, o kinikai tokia esme laikė šitą atskirybę, kadangi ji man netarpiškai turi visuotinumo formą, t. y. kadangi aš esu bet kokiam atskirumui indiferentiška, laisva sąmonė. Jų požiūris pirmiausia priešingas kirėniečių požiūriui; pastariesiems jausmas pasirodo kaip principas, kuris, kadangi jis privalo būti apibrėžtas minties, išplėtojamas iki visuotinumo ir visiškos laisvės; tuo tarpu kinikų pradžios taškas yra visiška laisvė ir nepriklausomybė kaip žmogaus apibrėžtis. Tai tas pats savimonės indiferentiškumas, kurį Hegesijas išsakė kaip esmę; taigi kirėniečių ir kinikų pozicijų kraštutinumai patys save įveikia savo padariniuose, ir jos virsta viena kita. Kirėniečiai daiktus sugrąžina į sąmonę ir prieina prie išvados: man niekas nėra esmė; kinikai irgi domisi tik patys savimi, ir atskira savimonė jiems irgi yra principas. Kinikai, bent jau iš pradžių, paskelbė žmogaus apibrėžties principą: minties ir realaus gyvenimo laisvė bei indiferentiškumas bet kokios išorinės atskirybės, ypač tikslų, poreikių ir malonumų atžvilgiu; todėl savęs lavinimas jiems reiškė ne tik, kaip kad kirénie-

čiams, vidinę nepriklausomybę, abejingumą poreikiams bei malonumams, bet ir akivaizdžius nepriteklius, poreikių apribojimą pačiais būtiniausiais dalykais, kurių tiesiogiai reikalauja prigimtis. Kinikams gėrio turinys – tai didžiausia nepriklausomybė nuo prigimties, t. y. minimalūs poreikiai; tai reiškė bėgimą nuo malonumų, nuo malonių pojūčių. Tai, kas apibrėžia, čia yra negatyvusis momentas; vėliau ši kinikų ir kirėniečių prieštara atgyja stoikų ir epikūrininkų požiūryje. Taigi matome, kad kinikai negatyvumą padaro savo principu, bet tai yra tas pats negatyvumas, su kuriuo mes susidūrėme ir kirėniečių filosofijoje, nagrinėdami jos plėtotę.

Mokslinės reikšmės kinikų mokykla neturi; ji yra tik vienas momentas, kuris būtinai turi iškilti visuotinybės sąmonėje: sąmonė savo atskirume turi suvokti save kaip laisvą nuo bet kokios daiktų ir malonumo priklausomybės. (Kas yra priklausomas nuo turto ar malonumo, tam kaip reali sąmonė toks daiktiškumas arba sąmonės atskirumas iš tikrųjų yra esmė.) Tačiau kinikai šitą momentą fiksavo taip, kad jie laisvę teigė kaip tikrą atsisakymą nuo nebūtinų turėti dalykų; jie pripažino tik tokį abstraktų sustingusį savarankiškumą, kuris nesileidžia į malonumus ir neturi bendrojo gyvenimo interesų. Tačiau tikroji laisvė yra ne šis bėgimas nuo malonumo ir nuo reikalų, kurie susiję su kitais žmonėmis ir kitais gyvenimo tikslais, – tikroji laisvė reiškia tai, kad sąmonė, būdama visiškai *susipynusi* su realybe, vis vien iškyla virš jos ir yra laisva nuo jos.

a. Antistenas

Antistenas, atėnietis ir Sokrato draugas, buvo pirmasis, kuris pasireiškė kaip kinikas. Jis gyveno Atėnuose ir mokė viename gimnasijuje, kuris buvo vadinamas Kinosargu, ir buvo pramintas ἁπλοκύων, paprastu šunimi. Jo motina buvo kilusi iš Trakijos, ir tai jam dažnai būdavo prikaišioja-

ma; mes tokį priekaištą laikytume nederamu. Antistenas į šį priekaištą atsakydavo, kad dievų motina buvo frigė ir kad atėniečiai, kurie taip giriasi esą čionykščiai, iš tikrųjų nėra kilmingesni už vietinius moliuskus ar žiogus. Jis mokėsi pas Gorgiją ir Sokratą, kasdien iš Pirėjo eidavo į miestą, kad galėtų paklausyti Sokrato[534]. Jis parašė daug veikalų ir, įvairiais liudijimais, buvo labai išsilavinęs, kilnus ir rimtas žmogus, kuris suteikė tam tikrą vertę išoriškai vargingam gyvenimo būdui. Žinoma daug jo kūrinių pavadinimų[535]. Antisteno principai paprasti, jo mokymo turinys yra visuotinybė. Smulkiau gvildenti jo mokymą nėra reikalo. Jis susideda iš gražių ištarmių (bendrų taisyklių), kaip antai: kad dorybei užtenka jos pačios ir jai nieko daugiau nereikia, tik charakterio sokratiškojo tvirtumo; kad neturėti jokių poreikių yra dieviška ir kad turėdamas jų kiek įmanoma mažiau artėji prie dieviškumo[536]. Gėris yra gražu, blogis – bjauru; dorybė yra veiksmai, jai nereikia daug kalbų, įrodinėjimo ir mokymo; žmogaus paskirtis yra dorovingas gyvenimas; išminčius tenkinasi pats savimi, nes jis turi viską, ką tariamai turi kiti; jam užtenka jo paties dorybės, jis visame pasaulyje jaučiasi kaip namie; jeigu jis nėra šlovingas, tai reikia vertinti ne kaip blogį, o kaip palaimą ir t. t.[537] (Kirėniečiai mokė priešingai, kad malonumas savyje surandamas tik mąstymu.) Taigi čia vėl matome tą patį nuobodų gražbyliavimą apie išminčių, kurį vėliau dar labiau išplėtojo stoikai ir epikūrininkai, apie idealumą – tai subjektas, jo paskirtis, jo pasitenkinimas, o galiausiai subjekto pasitenkinimas teigiamas kaip jo poreikių supaprastinimas.

Kai Antistenas sako, kad įrodinėjimas ir mokymas dorybei nereikalingi, tai jis užmiršta, kad kaip tik savo dvasios lavinimu įgijo dvasios nepriklausomybę. Savąjį išsižadėjimą visko, ko žmonės paprastai trokšta, jis vertino tik kaip išsilavinimo rezultatą. Mes taip pat matome, kad pati dorybė čia įgyja kitą reikšmę. Ji jau nebėra nesąmoninga dorybė, to-

kia kaip netarpiška dorybė laisvos tautos laisvo piliečio, kuris taip vykdo savo pareigas tėvynei, luomui ir šeimai, kaip to netarpiškai reikalauja tėvynė ar luomas. Sąmonė, išėjusi iš savęs, dabar turi tapti dvasia, apimti visą realybę ir įsisąmoninti arba suvokti ją kaip savą. Tačiau būsenos, kurios paprastai vadinamos sielos nekaltybe ar grožiu ir pan., yra vaikystės būsenos, kurios dabar liaupsinamos vietoj šitos pastarosios, bet žmogus, kadangi jis yra protingas, iš jų turi išeiti, kad, įveikęs šitą netarpiškumą, vėl sukurtų save.

Šioje kinikų filosofijoje Antistenas dar buvo kilni ir šviesi figūra. Tačiau ši figūra jau stovi prie tos ribos, už kurios prasideda grubumas, elgesio vulgarumas, begėdiškumas, ir šią ribą kinikai vėliau peržengė. Todėl kinikai buvo visaip išjuokiami ir pašiepiami, ir tik dėl savo individualumo ir charakterio tvirtumo kai kurie kinikai yra įdomūs. Apie Antisteną pasakojama, kad, kai jis mėgino atkriepti dėmesį į skylę savo apsiauste, Sokratas jam pasakęs: „Pro tavo apsiausto skylę aš matau tavo tuštybę (φιλοδοξίαν)“[538]. Sokratas patarė Antistenui paaukoti gracijoms.

b. Diogenas

Diogenas Sinopietis, κύων, priklauso tiems kinikams, kurie savo poziciją grindė laisvės ir nepriklausomybės apibrėžtimis, bet jos buvo daugiau negatyvaus pobūdžio ir iš esmės reiškė poreikių atsisakymą. Tačiau toks kraštutinis poreikių sumažinimas tėra abstrakti laisvė. Konkreti laisvė – ne bėgti nuo poreikių, o būti abejingam jiems: likti laisvam malonumuose, būti dorovingam ir dalyvauti teisiniame žmonių gyvenime. Abstrakti laisvė, priešingai, yra dorovės atsisakymas, – žmogus pasitraukia į savo subjektyvumą, dėl to ji yra tam tikras nedorovingumas.

Kinikų nuostatas atitinka jų garderobas. Stora laukinio alyvmedžio lazda, jokių apatinių drabužių, tik dvigubas apiplyšęs apsiaustas, kuris kartu buvo ir paklotas nakčiai, elge-

tos krepšys, kuriame sukrauti būtiniausi reikmenys, indas vandeniui semti[539] – tai apranga, iš kurios galima atpažinti kiniką. Didžiausią reikšmę jie teikė poreikių paprastumui, ir toks sekimas gamta atrodo gana patrauklus. Juk poreikiai reiškia priklausomybę nuo gamtos, o pastaroji priešinasi dvasios laisvei; todėl savaime peršasi mintis, kad šita priklausomybė turi būti sumažinta iki minimumo. Tačiau pats šitas minimumas yra neapibrėžtas; ir jeigu šiuo atveju vertingu laikomas apsiribojimas tik gamtiniais poreikiais, tai taip per daug sureikšminami kiti poreikiai ir pats jų atsisakymas. Tai tas pat, kas atsiskleidžia ir vienuoliško gyvenimo principe. Atsisakymas, neigimas kartu yra ir teigimas to, ko atsisakoma; atsisakymu per daug iškeliamas ir pats atsisakymas, ir reikšmingumas to, ko atsisakoma. Jau Sokratas kinikų rūbus vertino kaip puikybę. Drabužiai nėra protu pagrįstos apibrėžties dalykas, juos apsprendžia poreikis. Šiaurėje tenka rengtis kitaip negu centrinėje Afrikoje, žiemą nesivelkame medvilninių palaidinių; tai vyksta savaime. Detalės nėra apibrėžtos protu, jos paliekamos atsitiktinumui ir nuomonei. Ne mano reikalas čia kažką išradinėti; ačiū Dievui, tai jau išrado kiti. Nustatyti savo švarko sukirpimą aš galiu palikti madai, ir jau siuvėjas jį man pasiūs. Svarbiausia šiuo atveju yra tam tikras abejingumas, su kuriuo į tokius dalykus reikia žiūrėti. Jei dalykas man nesvarbus, tai jis ir vertintinas kaip tai, kas indiferentiška. (Priklausyti nuo mados, nuo įpročio vis dėlto geriau, negu priklausyti nuo gamtos.) Naujaisiais laikais senovės vokiečių rūbai buvo svarbūs kaip patriotizmo ženklas. Tačiau netinka proto pastangas nukreipti į tokius dalykus; juose turi vyrauti tik tam tikras abejingas požiūris. Kai norima atkreipti į save dėmesį, tai tiems dalykams atsidedama; dabitiškumas – tai kova su mada. Tokiuose dalykuose man nebūtina pačiam save apibrėžti, man nebūtina tuos dalykus įtraukti į mano interesų ratą, reikia tik pasikliauti tuo, kas jau yra nusistovėję, apibrėžta.

Tokią pat mintį kinikai siejo ir su kitais poreikiais. Toks gyvenimo būdas, kaip kinikų, turi būti išsilavinimo rezultatas, šią gyvenseną esmingai sąlygoja dvasios išlavinimas apskritai. Kinikai dar nebuvo anachoretai; jų sąmonė dar buvo glaudžiai susieta su kita to meto sąmone. Antistenas ir Diogenas gyveno Atėnuose ir tik ten galėjo egzistuoti. Tačiau lavinimas apskritai – tai ir jo orientacija į didžiausią poreikių bei jų patenkinimo būdų įvairovę. Naujaisiais laikais poreikių itin pagausėjo, bendrieji poreikiai suskilo į daugybę ypatingų poreikių bei jų patenkinimo būdų. Tai samprotavimo sritis, tai jo veikla; taigi šitaip samprotavimo taikyme savo vietą turi ir prabanga. Moralės požiūriu prieš tokius dalykus galima kelti balsą, bet valstybėje visi gebėjimai, visi polinkiai, visi būdai privalo išsitekti ir galėti skleistis; kiekvienas individas, jei tik nori, gali būti jų dalininkas, ir jam privalomas tik vienas dalykas – žiūrėti to, kas visuotina. Svarbiausia – nesureikšminti dalyko labiau, negu jis to vertas, arba, apskritai paėmus, neteikti didelės reikšmės nei poreikių turėjimui, nei jų atsisakymui.

Diogenas Sinopietis, labiausiai išgarsėjęs kinikas, dar daugiau už Antisteną išsiskyrė ir savo išorine gyvensena, ir savo geliančiais, dažnai sąmojingais išpuoliais, karčiomis ir sarkastiškomis replikomis[540]. Tačiau jis dažnai susilaukdavo ir tokių pat atsakymų. Jis buvo vadinamas šunimi, o jis pats Aristipą vadino karališkuoju šunimi; gatvės vaikėzai su Diogenu elgėsi taip, kaip su Aristipu elgėsi karaliai. Diogenas garsus tik savo gyvenimo būdu; jam, taip pat vėlesniems šios pakraipos atstovams, kinizmas buvo veikiau tik gyvenimo būdas, o ne filosofija. Jis apsiribojo būtiniausiais gamtiniais poreikiais, šaipėsi iš kitų, kurie galvojo ne taip kaip jis, o šie savo ruožtu šaipėsi iš jo manieros. Diogenas gyveno visur – Atėnų gatvėse, turgavietėse, statinėse, bet paprastai „jis leido laiką ir miegojo Jupiterio stojoje Atėnuose, todėl jis sakydavo, kad atėniečiai jam pastatė prabangią buveinę“[541].

Apie Diogeną galima papasakoti tik anekdotų. „Plaukdamas laivu į Aiginą, jis pateko į piratų rankas ir turėjo būti parduotas Kretoje kaip vergas. Paklaustas, ką mokąs daryti, jis atsakė, kad moka valdyti žmones, ir liepė šaukliui paskelbti: kas nori pirkti šeimininką. Jį nupirko Kseniadas iš Korinto, kurio sūnus jis mokė ir auklėjo."[542] Daug istorijų pasakojama apie jo gyvenimą Atėnuose. Jo grubumas ir niekinamas požiūris ten buvo Aristipo kaip veltėdžio filosofijos priešingybė. Aristipas neteikė jokios reikšmės nei savo malonumams, nei jų atsisakymui, o Diogenas teikė didelę reikšmę savo skurdumui. „Kartą Diogenui plaunant savo kopūstą, pro šalį ėjo Aristipas; Diogenas jam sušuko: „Jei pats mokėtum nusiplauti kopūstą, nelakstytum paskui karalius"; Aristipas jam atšovė: „Jei tu mokėtum elgtis su žmonėmis, tau nereikėtų plauti kopūsto"[543]. „Kartą jis Platono namuose purvinomis kojomis pripėdavo jo gražiuosius kilimus, sakydamas, kad taip jis trypiąs Platono išpuikimą (τύφον). – „Bet trypi kitu išpuikimu", – taip pat taikliai atsakęs Platonas"[544]. „Kartą, kai Diogenas stovėjo kiaurai sulytas ir aplinkiniai jo gailėjo, Platonas pasakė: „Jeigu jo gailitės, tai eikit sau"; taip jis norėjo atkreipti dėmesį į Diogeno puikavimosi priežastį[545]; juk nebus prasmės to daryti, jei nebus kam pasirodyti, kad kiti stebėtųsi. „Kartą jis gavo pylos" (apie tai pasakojama daug anekdotų), „tada ant savo žaizdos užsiklijavo didžiulį pleistrą ir jame surašė vardus tų, kurie jį mušė, kad visi juos pasmerktų." (Gerai žinoma, kad Diogenas numetė šalin savo taurę kaip nereikalingą.) „Jis taip pat mėgino valgyti žalią mėsą, bet iš to nieko neišėjo, nes jis negalėjo jos suvirškinti."[546] „Kai jį apspitę jaunuoliai sakė bijantys, kad jis jiems neįkąstų, jis atsakė: „Nusiraminkit, šunys tokių burokų (τεύτλια) neėda". Kartą per puotą vienas svečias numetė jam kaulą lyg kokiam šuniui; jis priėjo prie to kaulo ir apšlapino kaip šuo."[547] Jis gerai atsakė vienam tiranui, kuris jo paklausė, kokia bronza geriausiai tinka paminklams: „Ta, iš kurios

nulieti Harmodijas ir Aristogitonas"[548]. Gyveno gatvėje, ten ir mirė sulaukęs labai senyvo amžiaus[549].

c. *Vėlyvieji kinikai*

Antistenas ir Diogenas, kaip sakyta, buvo labai išsilavinę žmonės. Vėlesnieji kinikai ne mažiau piktina kraštutiniu begėdiškumu, bet jie dažnai yra viso labo kiauliški įžūlūs elgetos, kuriems teikia pasitenkinimą jųjų įžūlumas kitų atžvilgiu. Jie neverti filosofijos dėmesio. Jie užsitarnavo šunų vardą, kuriuo tuo laiku buvo pavadinta ši filosofijos mokykla; juk šuo yra begėdis gyvulys. Antai Kratetas ir Hiparchija, kinikė iš Tėbų, turgavietėje viešai demonstravo savo jungtuves[550].

Šita nepriklausomybė, kuria puikavosi kinikai, iš tikrųjų yra priklausomybė. Kiekvienoje veiklaus gyvenimo srityje glūdi pozityvios laisvės, dvasingumo momentas. Taigi kinikų pozicija reiškia išsižadėjimą srities, kurioje galima mėgautis laisvės elementu.

ŠALTINIŲ SANTRUMPOS

Autorius, veikalo pavadinimas [ir jo lietuviškas vertimas]	Santrumpa
Alexander Aphrodisiensis	Alexander Aphrod. Kom. Aristot.
Aristoteles: De anima [Arstotelis, Apie sielą. – Aristotelis, Rinktiniai raštai, Vilnius, 1990]	Aristot. an.
Aristoteles: De arte rhetorica	Aristot. rhet.
Aristoteles: De caelo	Aristot. cael.
Aristoteles: De generatione animalium	Aristot. gen. an.
Aristoteles: De generatione et corruptione	Aristot. gen. corr.
Aristoteles: De mundo	Aristot. mund.
Aristoteles: De sensu	Aristot. sens.
Aristoteles: De sophisticis elenchis	Aristot. SE
Aristoteles: De Xenophane, Zenone et Gorgia	Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia
Aristoteles: Magna Moralia	Aristot. MM
Aristoteles: Metaphysica	Aristot. metaph.
Aristoteles: Nicomachea ethica [Aristotelis, Nikomacho etika. – Aristotelis, Rinktiniai raštai]	Aristot. NE
Aristoteles: Physica	Aristot. phys.
Athenaios: Deipnosophistai	Athen.
Cicero: Lucullus sive Academica priora	Cic. ac. 2
Cicero: De divinatione	Cic. div.
Cicero: De finibus bonorum et malorum	Cic. fin.
Cicero: De natura deorum	Cic. nat. deor.

Cicero: Tusculanae disputationes	Cic. Tusc.
Clemens Alexandrinus: Stromata	Clem. Alex. strom.
Demetrius Phalereus: De elocutione	Demetr. eloc.
Diogenes Laertios: De vita et moribus philosophorum od. De clarorum philosophorum vitis	Diog. Laert.
Eusebius: Historia ecclesia	Eus. hist. eccl.
Eusebius: Praeparatio evangelica	Eus. praep. ev.
Gellius: Noctes Atticae	Gell.
Herodotus: Historiae [Herodotas, Istorija, Vilnius, 1988]	Herodot
Homer: Ilias [Homeras, Iliada, Vilnius, 1962]	Hom. Il.
Horaz: Saturae sive sermones	Hor. sat.
Iamblichus: De vita Pythagorae	Iambl. vita Pyth.
Johannes Philoponus ad Aristot. de anima	Joh. Philoponus, Kom. Aristot. an.
Platon: Apologia [Platonas, Sokrato apologija. – Platonas, Sokrato apologija. Kritonas, ALK/Aidai 1995]	Plat. apol.
Platon: Cratylus [Platonas, Kratilas, ALK/Aidai 1996]	Plat. Crat.
Platon: Euthydemus	Plat. Euthyd.
Platon: Gorgias	Plat. Gorg.
Platon: Menon	Plat. Men.
Platon: Parmenides	Plat. Parm.
Platon: Phaedon [Platonas, Faidonas, ALK/Aidai 1999]	Plat. Phaed.
Platon: Protagoras	Plat. Prot.
Platon: Sophistes	Plat. soph.
Platon: Symposion [Platonas, Puota. – Platonas, Puota. Faidonas, Klaipėda, 1935]	Plat. symp.
Platon: Theaetetus	Plat. Theaet.

Platon: Timaeus [Platonas, Timajas. – Platonas, Timajas. Kritijas, ALK/Aidai 1995]	Plat. Tim.
Plinius Secundus: Naturalis historia	Plin. nat.
Plotinus: Enneades	Plot. enn.
Plutarch: Adversus Colotem	Plut. adv. Colotem
Plutarch: De esu carnium	Plut. esu carn.
Plutarch: De fraterno amore	Plut. frat. amore
Plutarch: De Iside et Osiride	Plut. Is.
Plutarch: Lysander	Plut. Lys.
Plutarch: Pericles [Plutarchas, Periklis. – Plutarchas, Rinktinės biografijos, Vilnius, 1962]	Plut. Per.
Plutarch: Placita philosophorum	Plut. plac. phil.
Plutarch: Quaestiones convivales	Plut. quaest. conviv.
Porphyrius: Vita Pythagorae	Porphyr. vita Pyth.
Proclus in Timaeum commentaria	Procl., Kom. Plat. Tim.
Seneca: Naturales quaestiones	Sen. nat.
Sextus Empiricus: Adversus mathematikos	Sext. Emp. adv. math.
Sextus Empiricus: Pyrrhoniae hypotyposes	Sext. Emp. Pyrrh. hyp.
Simplicius ad Aristot. Phys. [ištrauka: Parmenidas „Apie prigimtį" – „Naujasis židinys", 1991 Nr.10]	Simpl., Kom. Aristot. phys.
Sophokles: Antigone [Sofoklis, Antigonė. – Antikinės tragedijos, Vilnius, 1988]	Soph. Ant.
Stobaeus: Eclogae physicae et ethicae	Stob. ecl. phys.
Strabon: Geographika	Strab.
Suidas [od. Suda] = leksikono pavadinimas	Suid.
Tacitus: Annales [Tacitas, Analai. – Publijus Kornelijus Tacitas, Rinktiniai raštai, Vilnius, 1972]	Tac. ann.

Theon [iš Smirnos] = platonikas, veikalo apie matematiką autorius	Theon Smyrn.
Theophrastus: De sensu	Theophr. sens.
Valerius Maximus: Facta et dicta memorabilia	Val. Max.
Xenophon: Apologia Socratis	Xen. ap.
Xenophon: Memorabilia [Ksenofontas, Atsiminimai apie Sokratą, Vilnius, 1993]	Xen. mem.

PAAIŠKINIMAI

[1] Hegelio filosofijos traktatų įvadas, p. XLVI–L.

[2] Mes apskritai dabar taip pažengėme pirmyn, įgijome tokį didelį rimtumą ir tokius aukštus poreikius, kad galime pripažinti tik idėjas ir tik tai, kas mūsų proto gali būti pateisinta; antai ir Prūsijos valstybė pastatyta ant proto pamatų.

[3] Herders Werke: Zur Philosophie und Geschichte, Teil V, S. 184–186 (Stuttgart und Tübingen, 1828).

[4] Žr. Marheineke, Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens, Berlin 1823, § 133–134.

[5] Encyklopädie § 13, Anmerkung.

[6] Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abiudicando. Tub. 1785. 4.

[7] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 465–478 etc.

[8] Geschichte der ionischen Philosophie, S. 12–13.

[9] Plg. p. 91.

[10] Aristot. metaph. I, 2.

[11] Tiesą sakant, „savo mąstymas" yra pleonazmas. Kiekvienas mąsto sau; niekas negali mąstyti kitam.

[12] Herodot II, 53.

[13] Diog. Laert. I, § 8.

[14] Plut. Is. (T. II, p. 369, ed. Xyland.)

[15] Sanchuniathonis Fragmenta ed. Rich. Cumberland, Londin. 1720, 8; į vokiečių kalbą išvertė J. P. Kassel. Magdeb. 1755, 8 (S. 1–4). – Šie fragmentai, kurie yra Eusebijo kūrinyje (praep. ev. I, 10), paimti iš Sanchuniathono graikiškojo vertimo; iš finikiečių kalbos jį išvertė gramatikas Filonas iš Biblo. Filonas gyveno Vespasiano laikais ir Sanchuniatoną priskiria giliai senovei.

[16] Berosi Chaldaica. Taip pavadinti fragmentai iš Juozapo, Sincelo ir Eusebijo veikalų, kuriuos surinko Scaligeris ir pateikė kaip savo knygos *De emendatione temporum* priedą; ištisai jie paskelbti Fabricijaus Bibliotheca Graeca, T. XIV, p. 175–211 (p. 185–190). – Berosas gyveno Aleksandro Makedoniečio laikais, atrodo, kad jis buvo Belo žynys ir naudojosi Babilono šventyklų archyvais.

[17] Aristot. metaph. III, 4: περὶ μὲν τῶν μυθικῶς σοφιζομένων οὐκ ἄξιον μετὰ σπουδῆς σκοπεῖν.

[18] Paskaitose, skaitytose 1825-1826 metais.

[19] Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis Latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.; tatai veikiau parafrazės, o ne vertimas.

[20] Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.): Tom. II, p. 1–364, Antiquité des Chinois par le Père Amiot (p. 20, 54 etc.).

[21] Windischmann: Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I, S. 157. „Apie šitą išsiplėtojusią universalią visų kua tarpusavio sąveiką bendroje apytakoje aiškiai kalba Konfucijus (savo komenatre apie I king)" ir t. t.; sąvokos čia nėra nė žymės.

[22] Windischmann, ten pat, p. 125.

[23] Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, par Abel Remusat, Paris 1823; p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires conçernant les Chinois, T. XV), p. 208 sqq.

[24] Abel Remusat, l. c., p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires conçernant les Chinois. T I), p. 229 sqq.

[25] Žr. ten pat.

[26] Transactions of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland, Vol. I., Part. I (London 1824): p. 19–43; (II, on the Philosophy of the Hindus, Part. I. by Henry Thomas Colebrooke. Read June 21, 1823).

[27] Ten pat, p. 92–118; (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus, Part. II. by Henry Thomas Colebrooke).

[28] Plat. Tim., p. 45–46 (Steph.); p. 50–53 (Bekk.).

[29] Diog. Laert. I, § 42.

[30] Ibid. I, § 41.

[31] Ibid. I, § 40: ὁ δὲ Δικαίαρχος οὔτε σοφούς, οὔτε φιλοσόφους φησὶν αὐτοὺς γεγονέναι, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς.

[32] Herodot I, c. 169–171.

[33] Diog. Laert. I, 48: προσεῖχον αὐτῷ ὁ δῆμος, καὶ ἡδέως καὶ τυραννεῖσθαι ἤθελον παρ' αὐτοῦ.

[34] Tukididas (I, 6) kaip graikų ir barbarų skirtumą nurodo tai, kad graikai, pirmiausia atėniečiai, taikos metu ginklų nesinešiodavo.

[35] Diog. Laert. I, § 49.

[36] Ibid. I, § 50.

[37] Ibid. I, § 53–54.

[38] Ibid. I, § 66–67.

[39] Ibid. I, § 58.

[40] Herodot, I, c. 30–33.

[41] Ibid. I, c. 143.

[42] Ibid. I, c. 2: ὥστε (οἱ 'Αθηναῖοι) καὶ ἐς 'Ιωνίαν ὕστερον ὡς οὐχ ἱκανῆς οὔσης τῆς 'Αττικῆς, ἀποικίας ἐξέπεμψαν. c. 12. καὶ ῎Ιωνας μὲν 'Αθηναῖοι καὶ νησιωτῶν τοὺς πολλοὺς ᾤκισαν.

[43] Diog. Laert. I, § 22.

[44] Ibid. I, § 37.

[45] Herodot I, c. 75.

[46] Diog. Laert. I, § 25.

[47] Ibid. I, § 23.

[48] Bruckeri Historia critica philosophiae. Tom I, p. 460.

[49] Plut. plac. phil. I, 3.

[50] Diog. Laert. I, § 24.

[51] Ibid. I, § 27.

[52] Herodot I, c. 74.

[53] Diog. Laert. I, § 34; et Menagius ad h. l.

[54] Ibid. I, § 26.

[55] Ibid. I, § 27–33.

[56] Ibid. I, § 38.

[57] Tennemann, Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798–1819, Bd. I, S. 414.

[58] Diog. Laert. I, § 39.

[59] Herodot II, 20; Sen. nat. IV, 2; Diog. Laert. I, § 37.

[60] Diog. Laert. I, § 23 et 34–35.

[61] Aristot. metaph. I, 3.

[62] Ibid: ἐπεὶ δὲ φανερόν, ὅτι τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων δεῖ λαβεῖν ἐπιστήμην (τότε γαρ̀ εἰδέναι φαμὲν ἕκαστον, ὅταν τὴν πρώτην αἰτίαν οἰώμεθα γνωρίζειν), τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι (ἀνάγεται γάρ τὸ διὰ τί πρῶτον εἰς τὸν λόγον ἔσχατον· αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ τὸ διὰ τί πρῶτον), μίαν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὸ ἀγαθόν (τέλος γὰρ γενέσεως πάσης τοῦτ' ἐστί) – παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας· δῆλον γὰρ ὅτι κἀκεῖνοι λέγουσιν ἀρχάς τινας καὶ αἰτίας. ἐπελθοῦσι γοῦν ἔσται τι προύργου τῇ μεθόδῳ τῇ νῦν· ἢ γὰρ ἕτερόν τι γένος εὑρήσομεν αἰτίας, ἢ ταῖς νῦν λεγομέναις μᾶλλον πιστεύσομεν.

[63] Sen. nat. VI, 6: totam terram subiecto iudicat humore portari et innatare.

[64] Plut. plac. phil. I, 3.

[65] Tiedemann, Geist der spekulativen Philosophie, Marburg 1791–1797, Bd. I, S. 36.

[66] Tennemann, ten pat, t. I, p. 59, čia pateikia Aristot. gen. corr. I, 1, kur visai nekalbama nei apie sutirštėjimą ir suskystėjimą, nei apie Talį; toliau dar nurodoma Aristot. cael. III, 5, kur pasakyta tik tai, kad tie, kurie kalba apie vandenį arba orą, arba apie kažką subtilesnį už vandenį ir kažką grubesnį už orą, šitą skirtumą apibrėžia kaip πυκνότης ir μανότης; bet ten nepasakyta, kad šitą skirtumą minėjo Talis. Tiedemann, ten pat, p. 38, dar pateikia ir kitus šaltinius. Tačiau tik vėlesni autoriai priskiria Taliui minėtą perskyrą (žr. Ritter, Ionische Philosophie, S.15).

[67] Aristot. an. I, 2; taip pat 5.

[68] Diog. Laert. I, § 24.

[69] Mes matome, kad jau Taliui buvo žinoma elektra. Kitas paaiškinimas čia yra tas, kad ἤλεκτρον yra tam tikras metalas. Pasak Aldobrandini (ad. Diog. Laert. I, 24), tai esąs tam tikras akmuo, ku-

ris toks priešiškas nuodams, kad vos nuodai jį paliečia, jis tuoj ima šnypšti.

[70] Diog. Laert. I, § 27.

[71] Plut. plac. phil. I, 7.

[72] Cic. nat. deor. I, 10. Tiedemann, ten pat, p. 42, mano, kad ši teksto vieta galbūt yra sugadinta, nes Ciceronas ir po to (c.11) Anaksagorui priskiria: primus omnium rerum descriptionem ... mentis infinitae vi ... confici voluit.

[73] Epikūrininkas, į kurio lūpas tai įdėta, kalba – fidenter, ... nihil tam verens quam ne aliqua de re dubitare videretur (c. 8) – ir prieš tai, ir po to apie kitus filosofus menkinamai, ir šis dėstymas, matyt, reikalingas tik tam, kad būtų galima pateikti juokingus dalykus. Aristotelis visa tai suprato geriau.

[74] Cic. ac. 2 IV, 37: Thales, ... ex aqua constare omnia, ... Anaximandro populari et sodali suo non persuasit.

[75] Tennemann, ten pat, p. 413.

[76] Temistijas, kuriuo remiasi Bruckeris (Tom. I, p. 478); tačiau tai sakoma ir apie kitus, pavyzdžiui, Ferekidą, kuris už jį buvo vyresnis.

[77] Diog. Laert. II, § 1–2.

[78] Ibid. II, § 1: ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖν τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.

[79] Plut. plac. phil. I, 3: Cic. nat. deor. I, 10: Anaximandri opinio est, nativos esse deos longis intervallis orientes occidentesque, eosque innumerabiles esse mundos.

[80] Aristot. phys. III, 4.

[81] Ibid. I, 4: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας εκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα. Metaphys. XII, 2. τοῦτ' ἐστὶ τὸ Ἀναξαγόρου ἓν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μίγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου. Taigi viskas vienyje glūdi kaip reali galimybė (δυνάμει). Pasak Aristotelio: οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

[82] Diog. Laert. II, § 1.

[83] Simplicius ad Aristot. phys. I, 2, p. 5, b.

[84] Aristot. metaph. I, 8.

[85] Stob. ecl. phys., c.11, p. 294; ed. Heeren.

[86] Simpl., Kom. Aristot. phys. p. 6, b. καὶ ταῦτά φησιν ὁ Θεόφραστος παραπλησίως τῷ Ἀναξιμάνδρῳ λέγειν τὸν Ἀναξαγόραν. Ἐκεῖνος γάρ φησιν, ἐν τῇ διακρίσει τοῦ ἀπείρον τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα, καὶ ὅ, τι μὲν ἐν τῷ παντὶ χρυσὸς ἦν, γίνεσθαι χρυσόν, ὅ, τι δὲ γῆ, γῆν. ομοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον. ὡς οὐ γινομένων, ἀλλ' ὑπαρχόντων πρότερον.

[87] Plut. quest. conviv. VIII, 8.

[88] Stob. ecl. phys., c. 24, p. 500.

[89] Aristot. metaph. I, 5.

[90] Eus. praep. ev. I, 8; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 487.

[91] Stob. ecl. phys. 25, p. 510: πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα.

[92] Diog. Laert. II, § 3.

[93] Plut. plac. phil. I, 3.

[94] Cic. nat. deor. I, 10: Anaximenes aera ... statuit ... esse immensum et infinitium et semper in motu.

[95] οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον. – Tačiau ir ἀρχὴν καὶ ἄπειρον galima laikyti sakinio veiksniu, o ἀέρα – tariniu.

[96] Aristot. phys., p. 6.

[97] Aristot. metaph. I, 8.

[98] Dar kalbama apie Pitagoro mokytoją Ferekidą. Hermias in irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricius, Kom. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 4, § 30): Φερεκύδης μὲν ἀρχάς εἶναι λέγων Ζῆνα καὶ Χθονίην καὶ Κρόνον· Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον. Ὁ μὲν αἰθὴρ (ignis) τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα. Kaip jonėnų filosofai taip pat minimi Diogenas Apolonietis, Hipasijas, Archelajas; tačiau apie juos mes nieko nežinome, išskyrus jų vardus ir tai, kad jie pripažino vienokį ar kitokį pradą.

[99] Aristot. metaph. I, 8.

[100] Ibid. I, 3.

[101] Alexander Aphrod. Kom. Aristot.

[102] Aristot. metaph. I, 6; III, 3.

[103] Diog. Laert. VIII, § 6–7.

[104] Ibid. VIII, § 1–3.

[105] Ibid. VIII, § 45.

[106] Tennemann, ten pat, t. I, p. 413–414.

[107] Herodot. IV, c. 94–96.

[108] Žr. Porphyr. vita Pyth., 14–15 et Rittenshus. ad h. l.

[109] Herodot III, 39.

[110] Diog. Laert. I, § 116.

[111] Ibid. I, § 119: Ζεὺς μὲν καὶ χρόνος εἷς ἀεὶ καὶ χθὼν ἦν. Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ. Menagius, Kom. Diog. Laert.

[112] Diog. Laert. I, § 118.

[113] Iambl. vita Pyth., c. III, 13–14.

[114] Herodot II, 154.

[115] Apie jas neturėtų būti kalbama tik kaip apie šventą dalyką. Herodotas dažnai aiškiai sako norįs kalbėti apie egiptiečių dievybes ir misterijas, nes apie tai kalbėti yra šventa; jis žinąs dar daugiau, bet apie tai kalbėti nėra šventa.

[116] Individas privalo būti itin atidus savo atžvilgiu, kad ir vidaus, ir išorės požiūriu jis būtų gerbtinas žmogus ir realizuotų save kaip dorovinį meno kūrinį.

[117] Žr. Aristot. metaph. I, 1: περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ πρῶτον τέχναι συνέστησαν· ἐπεῖ γὰρ τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος ἀρείθη σχολάζειν. Porphyr. vita Pyth., 6; Iambl. vita Pyth., c. XXIX, § 158.

[118] Diog. Laert. VIII, § 3.

[119] Herodot III, 45–47.

[120] Diog. Laert. VIII, § 8; Iambl. vita Pyth., c. VIII, § 44; c. XII, § 58.

[121] Diog. Laert. I, § 12.

[122] Porphyr. vita Pyth., § 25; Iambl. vita Pyth., c. VIII, § 36.

[123] Porphyr. vita Pyth., § 21–22; Iambl. vita Pyth., c. VII, § 33–34.

[124] Iambl. vita Pyth., c. XXXII, § 220–222.

[125] Diog. Laert. VIII, § 11; Porphyr. vita Pyth., § 18–20; Iambl. vita Pyth., c. II, § 9–10.

[126] Menagius ir Casaubonus, Kom. Diog. Laert. VIII, § 19.

[127] Iambl. vita Pyth., c. XXIV, § 108–109.

[128] Asmenybės originalumas apskritai, jos išorinė išvaizda ir kitos ypatybės naujaisiais laikais nebėra labai svarbūs. Dabar pasiduodama bendram papročiui (madai), nes šiuo požiūriu neturėti savo valios yra savaime ir sau išorinis bei nesvarbus dalykas; tokie atsitiktiniai dalykai paliekami atsitiktinumui, paisoma tik šiems išoriniams dalykams tinkančio išorinio protingumo, – vienodumo ir visuotinumo.

[129] Iambl. vita Pyth., c. XVII, § 71–72.

[130] Porphyr. vita Pyth., § 37; Iambl. vita Pyth., c. XVIII, S. 80–82.

[131] Iambl. vita Pyth., c. XXVIII, § 150.

[132] Ibid., c. XVII, § 72–74; c. XX, § 94–95; Diog. Laert. VIII, § 10.

[133] Iambl. vita Pyth., c. XXI, § 100.

[134] Ibid., c. XXIX, § 165; Diog. Laert. VIII, § 22.

[135] Porphyr. vita Pyth., § 32–33; Iambl. vita Pyth., c. XXIX, § 163–164; c. XX, § 96, c. XXI, § 97.

[136] Diog. Laert. VIII, § 19, 24; Porphyr. vita Pyth., § 34; Iambl. vita Pyth., c. XXIV, § 107.

[137] Diog. Laert. VIII, § 39.

[138] Porphyr. vita Pyth., § 40.

[139] Tennemann, ten pat, t. I, p. 414.

[140] Diog. Laert. VIII, § 39–40; Iambl. vita Pyth., c. XXXV, § 248–264; Porphyr. vita Pyth., § 54–59.

[141] Plat. Tim., p. 20 Steph. (p. 8 ed. Bekk.).

[142] Anonymus, De vita Pythagorae (apud Photium), § 2.

[143] Aristot. metaph. I, 5, passim.

[144] Ibid. I, 6: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι. τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

[145] Porphyr. vita Pyth., § 46–47.

[146] Ibid., § 48, 53.

[147] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 18, § 152: φασὶ γοῦν, ὅτι τὰ φαινόμενα ἔκ τινος συνέστηκεν· ἁπλᾶ δὲ εἶναι δεῖ τὰ στοιχεῖα, ...

οὐ μόνον ἄρα ἄδηλα, ἀλλὰ καὶ ἀσώματά ἐστι τὰ στοιχεῖα. Sext. Emp. adv. math. X, § 250 iki 251: τὸ μὲν οὖν φαινομένην εἶναι λέγειν τὴν τῶν ὅλων ἀρχήν, ἀφύσικόν πώς ἐστι· πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι. Τοίνυν ἀδήλους καὶ ἀφανεῖς ὑπέθεντο τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς.

[148] Aristot. metaph. I, 5. – Aristotelis čia kalba trumpiau remdamasis tuo, kad tai jis aptarė kitur (žr. išn. 157).

[149] Ibid. XIII, 4 ... ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνῆπτον, οἷον τί ἐστι καιρός, ἢ τὸ δίκαιον, ἢ γάμος.

[150] Ibid. I, 5: τὰς τούτων (ἀριθμῶν) ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων.

[151] Sext. Emp. adv. math. X, § 260–261: οἵ τε ἀριθμοὶ πάντες καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τὸ ἓν πεπτώκασι· καὶ γὰρ ἡ δυὰς μία τις ἐστὶ δυάς, καὶ ἡ τριὰς ἕν τι ἐστί, τριάς· καὶ ἡ δεκάς, ἓν ἀριθμοῦ κεφάλαιον. ἔνθεν κινηθεὶς ὁ Πυθαγόρας ἀρχὴν ἔρησεν εἶναι τῶν ὄντων τὴν μονάδα, ἧς κατὰ μετοχήν, ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται.

[152] Aristot. metaph. I, 6.

[153] Ibid. XIII, 5.

[154] Ibid. I, 5: τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμροτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός· ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐτανόν.

[155] Theon Smyrn., c. 5, p. 30 ed. Bullialdi: 'Αριστοτέλης δὲ ἐν τῷ πυθαγορικῷ· τὸ ἕν φασιν ἀμφοτέρων μετέχειν τῆς φύσεως· ἀρτίῳ μὲν γὰρ προστεθὲν περιττὸν ποιεῖ, περιττῷ δὲ ἄρτιον. ὃ οὐκ ἂν ἠδύνατο, εἰ μὴ ἀμφοῖν ταῖν φυσεοῖν μετεῖχε. διὸ καὶ ἀρτιοπέριττον καλεῖσθαι τὸ ἕν. (Aristoxenus – Stob. ecl. phys., c. 2, p. 16). Geriau: kadangi vienetas yra 1) aritmetinis vienetas, nelyginis skaičius, ir 2) vienybė, tai, kas lygu sau pačiam, skaičiaus pradas apskritai.

[156] Sext. Emp. adv. math. X, § 261–262.

[157] Fabricius, Kom. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, c. 18, § 153.

[158] Aristot. metaph. I, 6: τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι – τοῦτ' ἴδιον· et sqq.

[159] Ibid. I, 5.

[160] Sext. Emp. adv. math. X, § 262.

[161] Ibid. X, § 263–265.

[162] Ibid. X, § 266–268.

[163] Ibid. X, § 269–273.

[164] Ibid. X, § 274–277.

[165] Apie tuos, kurie idėjas laiko pirmavaizdžiais, Aristotelis kalba labai gerai (Aristot. metaph. I, 9): τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτα εἶναι και μετέχειν αὐτῶν τἆλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικάς. τί γάρ ἐστι τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον.

[166] Ibid. I, 5: οἱ δέ Πυθαγορεῖοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς... εἰρήκασι,... τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν, ὃ καὶ ἴδιον αὐτῶν ἐστίν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινάς, ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων, ὧν κατηγοροῦνται. διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων.

[167] Ibid. I, 6.

[168] Ibid. I, 5.

[169] Aristot. cael. I, 1.

[170] Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, V. 45–48; Sext. Emp. adv. math. IV, § 2, et Fabricius, Kom. Sext. Emp. adv. math.

[171] Pitagorui.

[172] Sext. Emp. adv. math. IV, § 3; VII, § 94–95.

[173] Fabricius, Kom. Sext. Emp. adv. math. IV, § 3:

Μουνάδος ἐκ κευθμῶνος ἀκηράτου ἔς τ' ἂν ἵκηται
Τετράδ' ἐπὶ ζατέην, ἣ δὴ τέκε μητέρα πάντων
Πανδοχέα, πρέσβειαν, ὅρον περὶ πᾶσι τιθεῖσαν
Ἄιροπον, ἀκάματον, δεκάδα κλείουσι μὶν ἁγνήν.

[174] Sext. Emp. adv. math. X, § 277–283.

[175] Aristot. metaph. I, 8: ἐξ ὧν ὑποτίθενται καὶ λέγουσιν, οὐδὲν μᾶλλον περὶ τῶν μαθηματικῶν λέγουσι σωμάτων ἢ περὶ τῶν αἰσθητῶν.

[176] Porphyr. vita Pyth., § 30.

[177] Iambl. vita Pyth., c. XXVI, § 115.

[178] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 18, § 155; Sext. Emp. adv. math. IV, § 6–7; VII, § 95–97; X, § 283.

[179] Aristot. metaph. I, 5.

[180] Aristot. cael. II, 13.

[181] Ibid. II, 9.

[182] Žr. Aristotelio pateiktą pagrindimą, ten pat.

[183] Aristot. an. I, 2.

[184] Ibid. I, 3.

[185] Cic. Tusc. I, 16: Pherecydes Syrius primum dixit animos hominum esse sempiternos: antiquus sane fuit enim meo regnante gentili (giminaičiui Servijui Tulijui). Hanc opinionem discipulus eius Pythagoras maxime confirmavit.

[186] Herodot II, c. 123.

[187] Siela apsuka tam tikrą ratą: Diog. Laert. VIII, § 14: πρῶτόν τέ φασι τοῦτον ἀποφῆναι τὴν ψυχὴν κύκλον ἀνάγκης ἀμείβουσαν ἄλλοτε ἄλλοις ἐνδεῖσθαι ζῴοις.

[188] Taip pat ir getai tikėjo nemirtingumu – Herodotas vadina jį ἀθανατίζοντας (IV, c. 93) – ir todėl buvo narsūs.

[189] Diog. Laert. VIII, § 4–5, 14; Porphyr. vita Pyth., § 26–27; Iambl. vita Pyth., c. XIV, § 63.

[190] Hom. Il. XVI, V. 806–808; XVII, V. 45 sqq.

[191] Aristot. an. I, 3.

[192] Aristot. MM I, 1.

[193] Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen ed. Glandorf: Fragm. I, V. 1–4.

[194] Teorinis žinojimas yra šiek tiek kitoks dalykas. Spekuliacija yra viena, o mintis kaip esmė – kas kita; šitoje visuotinės sąmonės ir atskiros sąmonės abstrakčioje prieštaroje glūdi tiesa.

[195] Diog. Laert. VIII, § 16.

[196] Aristot. metaph. I, 8.

[197] Diog. Laert. VIII, § 14.

[198] Ibid. VIII, § 27.

[199] Ibid. VIII, § 12.

[200] Aristot. phys. IV, 6.

[201] Diog. Laert. VIII, § 26–28.

[202] Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia I, 5.

[203] Diog. Laert. IX, § 18–20.

[204] Tennemann, ten pat, t. I, p. 151 ir 414.

[205] Strab. VI, ab init.: κάμψαντι δ' ἄλλος συυεχὴς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἥν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιεῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἕλλην, ἀπὸ κρήνης τινός· οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν όνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγορεῖοι. δοκεῖ δὲ μοι καὶ δι' εκείνους, καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.

[206] Cic. ac. 2 IV, 42: princeps Xenophanes, quem modo nominavi: deinde eum secuti Parmenides et Zeno: itaque ab his Eleatici philosophi nominabantur.

[207] Brandis: Commentationum Eleaticarum P. I, Altonae 1813.

[208] Cic. ac. 2 IV, 23.

[209] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 33, § 225: ἓν εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ τοῖς πᾶσι· et sqq.

[210] Simpl., Kom. Aristot. phys. p. 5b–6; Plut. plac. phil. II, 4.

[211] Clem. Alex. strom. V, 14, p. 174, ed. Potter:

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
Οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίοις, οὐδὲ νόημα.

[212] Sext. Emp. adv. math. IX, § 144: Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ακούει. Diog. Laert. IX, § 19: σύμπαντα δὲ εἶναι νοῦν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀΐδιον.

[213] Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 1.

[214] Ibid., c. 2.

[215] Žr. Simpl., Kom. Aristot. phys. p. 22, b.

[216] Žr. Diog. Laert. IX, § 19: πρῶτός τε ἀπεφήνατο, ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστιν.

[217] Tennemann, ten pat, t. I, p. 156.

[218] Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 1.

[219] Sext. Emp. adv. math. VII, § 47–52, 110, 111; VII, § 326; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. II, c. 4, § 18:

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔ τις ἀνὴρ ἴδεν· οὐδέ τις ἔσται
Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
Εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών.

Αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δοκὸς δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται...
ὥστε κριτήριον γίνεσθαι... τὸν δοξαστὸν λόγον, τουτέστι, τὸν τοῦ εἰκότος, ἀλλὰ μὴ τὸν τοῦ παγίου ἐχόμενον. ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόρου κατέγνω.

[220] Brandis, 1. 1., P. I, p. 68.

[221] Sext. Emp. adv. math. IX, § 193:

Πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
Ὅσσα παρ' ἀνθρώποισι ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστί,
Κλέπτειν, μοιχεύειν τε, καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

[222] Sext. Emp. adv. math. X, § 313, 314; Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 41:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ.
Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. –
Γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται.

[223] Sext. Emp. adv. math. VII, § 111.

[224] Diog. Laert. IX, § 21: ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ καὶ Διοχαίτῃ τῷ Πυθαγορικῷ, ... γένους τε ὑπαρχων λαμπροῦ καὶ πλούσιος, ὑπ' Ἀμεινίον, ἀλλᾶ οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.

[225] Ibid. VIII, § 23.

[226] Plat. Theaet., p. 183 (263, ed. Bekk.); Plat. soph., p. 217 (p. 127).

[227] Plat. Parm., p. 127, Steph. (p. 4, ed. Bekk.).

[228] Tennemann, ten pat, t. I, p. 415.

[229] Diog. Laert. IX, § 23; et Casaubonus, Kom. Diog. Laert.

[230] Sext. Emp. adv. math. VII, § 111.

[231] Ibid. VII, § 112.

[232] Ibid. VII, § 113.

[233] Procl., Kom. Plat. Tim., p. 29, b (Brandis, l. l., p. 103 sqq.); Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 25 a.

[234] Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 19 a ir 25 a, b.

[235] Simpl., ten pat, p. 17a; p. 31 a.

[236] Simpl., ten pat, p. 31 b.

[237] Simpl., ten pat, p. 19.

[238] Plot. enn. V, libr. I, c. 8: Παρμενίδης ἥπτετο τῆς τοιάυτης δόξης κάθοσον εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ τὸ νοῦν, καὶ τὸ ὂν οὐκ ἐν

αἰσθητοῖς ἐτίθετο· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι λέγων, καὶ ἀκινητὸν δὲ λέγει τοῦτο.

[239] Simpl., ten pat, p. 27 b, 31 b.

[240] Plot. enn. V, libr. I, c. 8: τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμέναι, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν. οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.

[241] Simpl., ten pat, p. 7 b; 39 a.

[242] Aristot. metaph. I, 3 ir 5.

[243] Plut. plac. phil. II, 7; Eus. hist. eccl. XV, 38; Stob. ecl. phys., c. 23, p. 482–484; Simpl., ten pat, p. 9 a; 7 b.

[244] Žr. Brandis, l. l., p. 162.

[245] Theophr. sens., p. 1. ed. Steph. 1557 (citante Fülleborn, p. 92).

[246] πολυπλάγκτων.

[247] Diog. Laert. IX, § 24.

[248] Plut. Per., c. 26.

[249] Simpl., ten pat, p. 7 ir sqq.

[250] Aristot. phys. I, 2.

[251] Diog. Laert. IX, § 25.

[252] Žr. Plat. Parm., p. 126–127. Steph. (p. 3–5, Bekk.).

[253] Diog. Laert. IX, § 28.

[254] Ibid. IX, § 26–27; Menagius, Kom. Diog. Laert.; Val. max. III, 3.

[255] Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 3.

[256] Ibid., c. 4: ὥστε ἢ οὐδέν ἐστι παρὰ τὸν θεόν. ἢ καὶ τἆλλα ἀΐδια πάντα.

[257] Plat. Parm., p. 127–128 Steph. (p. 6–7, Bekk.).

[258] Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 30, a: δείκνυται, ὅτι εἰ πολλά ἐστι, καὶ μέγαλα καὶ μικρά ἐστι κ. τ. λ.

[259] Simpl., ten pat, p. 30 b.

[260] Aristot. phys. VI, 9.

[261] Diog. Laert. VI, § 39; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 8, § 66.

[262] Bayle, Tom. IV, art. Zenon, not. E.

[263] Aristot. phys.: γίνεται δὲ παρὰ ταὐτὸ τῇ διχοτομίᾳ... Ὅτι τὸ προέχον οὐ καταλαμβάνεται, ψεῦδος· ὅτε γὰρ προέχει, οὐ καταλαμβάνεται· ἀλλ' ὅμως καταλαμβάνεται, εἴπερ δώσει διεξιέναι τὴν πεπερασμένην.

[264] Ibid.: τρίτος... συμβαίνει δὲ παρὰ τὸ λαμβάνειν τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν· μὴ διδομένου γὰρ τούτου οὐκ ἔσται ὁ συλλογισμός.

[265] Ibid.: ἔστι δ' ὁ παραλογισμὸς ἐν τῷ τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, το δὲ παρ' ἠρεμοῦν τὸ ἴσον μέγεθος ἀξιοῦν τῷ ἴσῳ τάχει τὸν ἴσον φέρεσθαι χρόνον· τοῦτο δ' ἐστ ψεῦδος.

[266] Tennemann, ten pat, t. I, p. 190.

[267] Diog. Laert. IX, § 1.

[268] Ibid. IX, § 15.

[269] Ibid. IX, § 3.

[270] Ibid. IX, § 2; Cic. Tusc. V, 36.

[271] Fabricius, Kom. Sext. Emp. adv. math. VII, § 127; Procli opera, ed. Cousin, Tom. III, p. 115 iki 116.

[272] Diog. Laert. IX, § 6.

[273] Ibid. IX, § 13.

[274] Ibid. IX, § 14.

[275] Ibid. IX, § 12 ir 6.

[276] Stephanus: Poesis philosophica, p. 129 sqq.

[277] Cic. nat. deor. I, 26, III, 14; Cic. fin. II, 5; Diog. Laert. IX, § 6.

[278] Aristot. rhet. III, 5.

[279] Demetr. eloc., 192, p. 78, ed. Schneider.

[280] Diog. Laert. II, § 22; IX, § 11–12.

[281] Aristot. metaph. IV, 7: πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι. (Ibid. I, 4: οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι.)

[282] Aristot. metaph. IV, c. 3.

[283] Plat. Crat., p. 402 init. Henr. Steph. (p. 42, Bekk.); Aristot. metaph. I, 6; XIII, 4.

[284] Aristot. metaph. IV, 5.

[285] Aristot. cael. III, 1: τὰ μὲν ἄλλα πάντα ... ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐδέν, ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν.

[286] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 29, § 210–211; II, 6, § 63.

[287] Aristot. mund., c. 5: συνάψειας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον· καὶ ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

[288] Sext. Emp. adv. math. IX, § 337: ὁ δὲ Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ ἕτερον, φησί, τὸ μέρος τοῦ ὅλου καὶ ταὐτόν. ἡ γὰρ οὐσια καὶ ὅλη ἐστὶ καὶ μέρος. ὅλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δέ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῷου φύσιν.

[289] Plat. symp., p. 187 init. Henr. Steph. (p. 397, ed. Bekk.): τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ζυμφέρεσθαι.

[290] Aristot. metaph. I, 3, 8.

[291] Sext. Emp. adv. math. IX, 360; X, § 233.

[292] Ibid. X, § 216.

[293] Ibid. X, § 231–232: τὸ ὂν καὶ τὸ... πρῶτον ... σῶμα χρόνος ἐστίν.

[294] Aristot. an. I, 2.

[295] Joh. Philoponus, Kom. Aristot. an. I, 2, p. 20.

[296] Žr. Aristot. metaph. I, 4.

[297] Diog. Laert. IX, § 8.

[298] Clem. Alex. strom. V, 14, p. 712, ed. Pott. (Stephanus, l.l., p. 131.): Πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ (οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπεριεχόμενα).

[299] Diog. Laert. IX, § 9.

[300] Clem. Alex. strom. V, 14, p. 711.

[301] Ibid. VI, 2, p. 746 (Stephanus, l.l., p. 131).

[302] Tennemann, ten pat, t. I., p. 218; Diog. Laert. IX, § 8; Eus. praep. ev. XIV, 3.

[303] Žr. Stob. ecl. phys., c. 22, p. 454.

[304] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, c. 24, § 230: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησι, ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν, καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι, καὶ ἐν ἡμῖν τετάφθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.

[305] Plut. esu carn. I, p. 995 ed. Xyl.

[306] Diog. Laert. IX, § 7; Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 6; Stob. ecl. phys., c. 3, p. 58–60.

[307] Plut. plac. phil. I, 28.

[308] Clem. Alex. strom. III, 3, p. 520.

[309] Sext. Emp. adv. math. VII, § 126–127.

[310] Diog. Laert. IX, § 1: Πολυμαθὶη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον

γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖθίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον. εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην, ἥτε οἱ ἐγκυβερνήσει πάντα διὰ πάντων.

[311] Sext. Emp. adv. math. VII, § 127.

[312] Ibid. VII, § 129: μνημονικὴ δύναμις, įgyti vaizdinius; Mnemosinė, Mnemė nėra mūsų atmintis (Mnemosinė – mūzų motina), apskritai vaizduotė ir sąmonė.

[313] Ibid. VII, § 130.

[314] Įdomu, kad Tennemanas (ten pat, t. I, p. 233) priskiria Herakleitui žodžius: „Mąstymo pamatas, jo galia yra už žmogaus". Be to, jis cituoja Sekstą (Sext. Emp. adv. math. VII, § 349): οἱ μὲν διάνοιαν εἶναι ἔλεξαν ἐκτὸς τοῦ σώματος, ὡς Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον.

[315] Sext. Emp. adv. math. VII, § 131–132.

[316] Ibid. VII, § 133.

[317] Spinoza: Ethices, P. II, propos. XLIV, coroll. II (p. 118, ed. Paul).

[318] Fabricius, Kom. Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 24, § 230, p. 185, nota C Herakleit. alleg. Hom., p. 442–443, ed. Gale; Clem. Alex. paedag. III, 1, p. 251, ed. Pott.

[319] Tennemann, ten pat, t. I, p. 415 (Diog. Laert. VIII, § 74).

[320] Sturz: Empedocles Agrigentinus, p. 9–10.

[321] Dodwell: De aetate Pythag., p. 220.

[322] Aristot. metaph. I, 3.

[323] Diog. Laert. VIII, § 59.

[324] Ibid. VIII, § 73, 66.

[325] Ibid. VIII, § 72.

[326] Ibid. VIII, § 63–66.

[327] Ibid. VIII, § 67–71.

[328] Sturz, 1.1., p. 530: Reliquiae τῶν καθαρμῶν, V. 364 iki 376.

[329] Diog. Laert. VIII, § 54–56.

[330] Aristot. metaph. I, 3; Aristot. gen. corr. I, 1.

[331] Aristot. metaph. I, 4.

[332] Ibid. I, 8; III, 1; XII, 10.

[333] Sext. Emp. adv. math. VII, § 120; IX, § 10; X, § 317.

[334] Aristot. metaph. III, 4; Sext. Emp. adv. math. I, § 303; VII, § 92, 121.

[335] Aristot. an. I, 2; Fabricius, Kom. Sext. Emp. adv. math. VII, § 92, p. 389, not. T.

[336] Sext. Emp. adv. math. I, § 303; VII, § 121.

[337] Aristot. phys. I, 4.

[338] Aristot. gen. corr. I, 1; II, 6; Empedoclis Physicorum reliquiae, libr. I, V. 105–108 (ed. Fr. Guil. Sturz, p. 517).

[339] Žr. Aristot. metaph. III, 3.

[340] Aristot. gen. corr. I, 1.

[341] Aristot. metaph. I, 4.

[342] Diog. Laert. IX, § 30.

[343] Aristot. phys. p. 7.

[344] Aristot. metaph. I, 4.

[345] Hegel: Logik, Buch I, Abschnitt 2, Kapitel 3.

[346] Hegel: Logik, Buch I, Abschnitt 1, Kapitel 2.

[347] Aristot. gen. corr. I, 8.

[348] Tennemann, ten pat, t. I, p. 261.

[349] Aristot. gen. corr. I, 8.

[350] Aristot. metaph. I, 4.

[351] Aristot. gen. corr. I, 8.

[352] Aristot. sensu, c. 4. Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων, ὅσοι λέγουσι περὶ αἰσθήσεως, ἀτοπώτατόν τι ποιοῦσιν· πάντα γὰρ τὰ αἰσθητὰ ἁπτὰ ποιοῦσιν... τὰ ἴδια εἰς ταῦτα ἀνάγουσιν· τὸ γὰρ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν τὸ μὲν τραχύ φησιν εἶναι τὸ δὲ λεῖον.

[353] Diog. Laert. IX, § 31–33.

[354] Plut. plac. phil. I, 26; Stob. ecl. phys., c. 20. p. 394; Tennemann, ten pat, t. I, p. 278.

[355] Diog. Laert. IX, § 41; Tennemann, ten pat, t. I, p. 415.

[356] Diog. Laert. IX, § 34.

[357] Val. Max. VIII, 7; extern. 4.

[358] Diog. Laert. IX, § 35–36.

[359] Ibid. IX, § 39.

[360] Sext. Emp. adv. math. VII, § 135.

[361] Aristot. an. I, 2: ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ ψυχὴν λέγει.

[362] Plut. plac. phil. IV, 8.

[363] Anaxagore Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae 1827.

[364] Aristot. metaph. I, 3.

[365] Ibid. I, 4.

[366] Diog. Laert. II, § 6–7.

[367] Aristot. metaph. I, 3.

[368] Diog. Laert. II, § 7; Tennemann, ten pat, t. I, p. 300.

[369] Plut. Per., c. 4.

[370] Ibid., c. 5.

[371] Ibid., c. 16.

[372] Diog. Laert. II, § 12.

[373] Plut. Per., c. 6.

[374] Diog. Laert. II, § 10; Plut. Lys., c. 12.

[375] Plut. Per., c. 32.

[376] Diog. Laert. II, § 12–14; Plut. Per., c. 32; Menagius, Kom. Diog. Laert. II, § 7.

[377] Aristot. metaph. I, 3: φανερῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἁψάμενον τούτων τῶν λόγων· αἴτιον δ' ἔχει πρότερον Ἑρμότιμος ὁ Κλαζομένιος εἰπεῖν.

[378] Sext. Emp. adv. math. IX, § 7.

[379] Plin. nat. VII, 53; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 493–494, not.

[380] Diog. Laert. I, § 109.

[381] Aristot. an. I, 2.

[382] Ibid. I, 2.

[383] Ibid.: ἁπλοῦν εἶναι καὶ ἀμιγῆ τε καὶ καθαρόν... ἀπαθῆ φησὶν εἶναι τὸν νοῦν, καὶ κοινὸν οὐσὲν οὐδενὶ τῶν ἄλλων ἔχειν. Aristot. phys. VIII, 5; žr. Aristot. metaph. XII, 10.

[384] Aristot. metaph. IV, 4; XII, 6.

[385] Ibid. I, 8.

[386] Ibid.: ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν (τοῦτο γὰρ ἁπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, καθάπερ ὄν, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἴδους τινός.

[387] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, c. 4, § 33.

[388] Aristot. cael. III, 3: Ἀναξαγόρας δ' Ἐμπεδοκλεῖ ἐναντίως λέγει περὶ τῶν στοιχείων. ὁ μὲν γὰρ πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, στοιχεῖά φησιν εἶναι τῶν σωμάτων καὶ συγκεῖσθαι πάντ' ἐκ τούτων. Ἀναξαγόρας δὲ τοὐναντίον· τὰ γὰρ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα (λέγω δ' οἷον σάρκα καὶ ὀστοῦν καὶ τῶν τοιούτων ἕκαστον), ἀέρα δε καὶ πῦρ μῖγμα τούτων καὶ τῶν ἄλλων σπερμάτων πάντων· εἶναι γὰρ ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένων. διὸ καὶ γίγνεσθαι πάντα ἐκ τούτων.

[389] Aristot. metaph. I, 3: Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου (Empedokles), τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, ἀπείρους εἶναί φησι τὰς ἀρχάς· σχεδὸν γὰρ ἅπαντα τὰ ὁμοιομερῆ, καθάπερ ὕδωρ ἢ πῦρ, οὕτω γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαί φησι συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον, ἄλλως δ' οὔτε γίγνεσθαι οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ἀλλὰ διαμένειν ἀΐδια. Aristot. metaph. I, 7.

[390] Aristot. phys. I, 4: ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· et sqq.

[391] Diog. Laert. II, § 6; Sext. Emp. adv. math. IX, § 6.

[392] Aristot. phys. VIII, 1: ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἠρεμούντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι· et sqq.; Aristot. metaph. I, 3 fin.

[393] Aristot. gen. an. I, 18: Ἀναξαγόρας μὲν γὰρ εὐλόγως φησὶ σάρκας ἐκ τῆς τροφῆς προσιέναι ταῖς σαρξίν.

[394] Aristot. phys. I. 4: διό φασι (bet ne vien tik Anaksagoras) πᾶν ἐν παντὶ μεμῖχθαι, διότι πᾶν ἐκ παντὸς ἑώγων γινόμενον· φαίνεσθαι δὲ διαφέροντα καὶ προσαγορεύεσθαι ἕτερα ἀλλήλων ἐκ τοῦ μάλιστα ὑπερέχοντος διὰ τὸ πλῆθος ἐν τῇ μίξει τῶν ἀπείρων· εἰλικρινῶς μὲν γὰρ ὅλον λευκὸν ἢ μέλαν ἢ γλυκὺ ἢ σάρκα ἢ ὀστοῦν οὐκ εἶναι, ὅτου δὲ πλεῖστον ἕκαστον ἔχει, τοῦτο δοκεῖν εἶναι τὴν φύσιν τοῦ πράγματος. Aristot. metaph. IV, 5.

[395] Aristot. an. I, 2.

[396] Aristot. metaph. I, 4.

[397] Plat. Phaed., p. 97–99 (p. 87–89).

[398] Sext. Emp. adv. math. VII, § 89–91.

[399] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 13, § 33.

[400] Aristot. metaph. IV, 7.
[401] Ibid. IV, 5.
[402] Plat. Prot., p. 310–314, Steph. (p. 151–159, Bekk.).
[403] Ibid., p. 314–317 (p. 159–164).
[404] Ibid., p. 318–320 (p. 166–170).
[405] Ibid., p. 320–322 (p. 170–174).
[406] Ibid., p. 322–323 (p. 174–176).
[407] Ibid., p. 323–324 (p. 176–178).
[408] Ibid., p. 324–326 (p. 178–182).
[409] Ibid., p. 326–328 (p. 182–184).
[410] Ibid., p. 349 (p. 224–225).
[411] Ibid., p. 360 (p. 245).
[412] Plat. Men., p. 91 (p. 371).
[413] Plat. Gorg., p. 452 ir 457 (p. 15 ir 24).
[414] Plat. Euthyd., p. 283–284 (p. 416–418).
[415] Ibid., p. 298 (p. 446).
[416] Xen. mem. II, 1, § 21 sqq.
[417] Diog. Laert. IX, § 50.
[418] Ibid. IX, § 54.
[419] Plat. Prot., p. 338 fin. (p. 204); παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι, περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι.
[420] Plut. Per., c. 36.
[421] Diog. Laert. IX, § 51–52; 55; Sext. Emp. adv. math. IX, § 56.
[422] Plat. Theaet., p. 152 (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 32, § 216.
[423] Sext. Emp. adv. math. VII, § 388; Plat. Theaet., p. 152 (p. 195–196).
[424] Plat. Theaet., p. 152 (p. 197): ἓν μὲν αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν.
[425] Ibid., p. 152 (p. 196).
[426] Ibid., p. 154 (p. 201).
[427] Sext. Emp. adv. math. VII, § 60.
[428] Plat. Theaet., p. 159 (p. 212), passim.
[429] Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, c. 32, § 217–219.
[430] Plat. Theaet., p. 153–157 (p. 199–206).
[431] Tiedemann, ten pat, t. I, p. 362.
[432] Sext. Emp. adv. math. VII, § 65.

[433] Ibid. VII, § 66.
[434] Ibid. VII, § 67.
[435] Aristot. de Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5.
[436] Sext. Emp. adv. math. VII, § 68–70.
[437] Ibid. VII, § 71.
[438] Ibid. VII, § 73–74.
[439] Ibid. VII, § 75–76.
[440] Ibid. VII, § 77–80.
[441] Ibid. VII, § 83–84.
[442] Ibid. VII, § 85.
[443] Soph. Ant. V, 454–457.
[444] Diog. Laert. III, § 56.
[445] Cic. Tuscul. V, 4.
[446] Diog. Laert. II, § 44; žr. Menagius, Kom. Diog. Laert.
[447] Tennemann, ten pat, t. II, p. 25.
[448] Xen. mem. II, 1, § 21 ir 34.
[449] Diog. Laert. II, § 18–20.
[450] Ibid. II, § 22–23; Plat. apol., p. 28 (p. 113).
[451] Plat. symp., p. 219–222 (p. 461–466).
[452] Xen. mem. I, 1, § 18; Plat. apol., p. 32 (p. 120–121).
[453] Plut. Per., c. 5 ir 7.
[454] Tennemann, ten pat, t. II, p. 26.
[455] Plat. symp., p. 212; 176; 213–214; 223 (p. 447; 376–378; 449–450; 468–469).
[456] Xen. mem. I, 1, § 10.
[457] Ibid. I, 1, § 11–16; Aristot. metaph. I, 6.
[458] Aristot. metaph. XIII, 4.
[459] 1825 m. paskaitos.
[460] Plat. Theaet., p. 210 (p. 322).
[461] Plat. Men., p. 71–76 (p. 327–337).
[462] Ibid., p. 77–80 (p. 339–346).
[463] Ibid., p. 80 (p. 347).
[464] Aristot. MM I, 1.
[465] Nelogiška; tuoj po to Platonas sako: διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον, καὶ εἰς τὸ ἄλογον.

[466] Aristot. NE VI, 13: Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει, τῇ δἄ ἡμάρτανεν· ὅτι μὲν γὰρ φρονήσεις, ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ἡμάρτανεν· ὅτι δ' οὐκ ἄνευ φρονήσεως, καλῶς ἔλεγε. – Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι· ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου.

[467] Xen. mem. IV, 2, § 40.

[468] Ibid. IV, 4, § 12–16; § 25.

[469] Ibid. IV, 2, § 11–17.

[470] Ibid. IV, 2, § 40.

[471] Ibid. IV, 1, § 1.

[472] Žr. Herodot IX, 33 sqq.

[473] Xen. mem. I, 1, § 7–9.

[474] Ibid. I, 1, § 3–4.

[475] Tennemann, ten pat, t. II, p. 39 ir t.

[476] Xen. ap., § 10; Xen. mem. I, 1, § 1; Plat. apol., p. 24 (p. 104).

[477] Plat. apol., § 11–13; Xen. mem. I, 1, § 2–6; 19.

[478] Xen. mem. I, 1, § 11: Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν, ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔφυ.

[479] Plat. apol., p. 26 (p. 108–109).

[480] Ibid., § 14; žr. Xen. mem. I, 1, § 17.

[481] Plat. apol., p. 21 (p. 97).

[482] Xen. ap., § 14.

[483] Ibid., § 16–19; Xen. mem. I, 2, § 1–8.

[484] Xen. ap., § 20; žr. Xen. mem. I, 2, § 49 sqq.

[485] Xen. ap., § 27; 29–31.

[486] Ibid., § 20–21; Xen. mem. I, 2, § 51–55; Plat. apol., p. 24–26 (p. 103–107).

[487] Tennemann, ten pat, t. II, p. 41.

[488] Xen. ap., § 23: ὅτι τὸ ὑποτιμᾶσθαι ὁμολογοῦντος εἴη ἀδικεῖν.

[489] Soph. Ant. V, 925–926.

[490] Xen. mem. I, 2, § 12–16; et sqq.

[491] Diog. Laert. II, § 122–123; § 60–61; § 105; VI, § 15–18.

[492] Ibid. II, § 106.

[493] Ibid. VI, § 24.

[494] Gell. VI, 10.

[495] Menagius, Kom. Diog. Laert. II, § 106.

[496] Diog. Laert. II, § 106; žr. Cic. ac. 2 IV, 42: Vides... quam non multum a Platone (dissenserint) Megarici, quorum fuit nobilis disciplina etc.

[497] Plut. frat. amore, p. 489, D (ed. Xyl.); Strob. serm. LXXXIV, 15 (Tom. III, p. 160, ed. Gaisford); Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 611.

[498] Diog. Laert. II, § 108.

[499] Ibid. II, § 109.

[500] Ibid. II, § 111–112.

[501] Aristot. SE, c. 24.

[502] Cic. ac. 2 IV, 29; Cic. div. II, 4.

[503] Diog. Laert. VII, § 196.

[504] Athen. IX, p. 401 (ed. Casaubonus 1597); Suidas v. Φιλητᾶς, Tom. III, p. 600; Menagius, Kom. Diog. Laert. II, § 108.

[505] Diog. Laert. II, § 135.

[506] Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 613.

[507] Cicero, l.l.

[508] Brucker, l.l., Tom. I, p. 614, not. s.

[509] Aristot. SE, c. 14; Buhle, ad. h. 1. argumentum, p. 512.

[510] Aristot. SE, c. 24.

[511] Diog. Laert. II, § 119, 113, 115.

[512] Ibid. II, § 119: δεινὸς δὲ ἄγαν ὢν ἐν τοῖς ἐριστικοῖς, ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη, καὶ ἔλεγε τὸν λέγοντα ἄνθρωπον εἶναι, μηδένα. οὔτε γὰρ τόνδε λέγειν οὔτε τόνδε, τί γὰρ μᾶλλον τόνδε ἢ τόνδε; οὔτε ἄρα τόνδε.

[513] Tennemann, ten pat, t. II, p. 158.

[514] Diog. Laert. II, § 199: καὶ πάλιν· Τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον (olus, quod ostenditur, non est). λάχανον μὲν γὰρ ἦν πρὸ μυρίων ἐτῶν κ. τ. λ.

[515] Diog. Laert., l.l.

[516] Simpl., Kom. Aristot. phys., p. 26 (Tennemann, ten pat, t. II,

p. 161): διὰ δὲ τὴν περὶ ταῦτα ἄγνοιαν καὶ οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι, λαβόντες ὡς ἐναργῆ πρότασιν, ὅτι ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα (šitie daiktai) ἑτερά ἐστιν, καὶ ὅτι τὰ ἕτερα κεχώρισται αλλήλων, ἐδόκουν δεικνύναι αὐτὸν αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαγτον. ἐπεὶ γὰρ ἄλλος μὲν λόγος Σωκράτους μουσικοῦ, ἄλλος δὲ Σωκράτους λευκοῦ, εἴη ἂν καὶ Σωκράτης αὐτὸς αὑτοῦ κεχωρισμένος.

[517] Plut. adv. Colotem, c. 22, p. 1119 ed. Xyl. (p. 174, Vol. XIV, ed. Hutten): τραγῳδίαν ἐπάγει (ὁ Κολώτης) τῷ Στὶλπωνι καὶ τὸν βίον ἀναιρεῖσθαί φησιν ὑπ· αὑτοῦ λέγοντος, ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι· πῶς γὰρ βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθόν, μηδὲ ἄνθρωπον στρατηγὸν, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον, καὶ χωρὶς, ἀγαθὸν ἀγαθὸν, καὶ στρατηγὸν στρατηγὸν, μηδὲ ἱππεῖς μυρίους, ... ἀλλ' ἱππεῖς ἱππεῖς, καὶ μυρίους μυρίους καὶ τἆλλα... Τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον ἀκούσας, οὐ συνῆκεν, ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως.

[518] Ibid., c. 23, p. 1120 (p. 176): εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν οὔ φησι ταὐτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. καὶ πάλιν τὸ ἵππον εἶναι τοῦ τρέχοντα εἶναι διαφέρειν· ἑκατερου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον οὐ αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας. εἰ μὲν γὰρ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθόν; καὶ τῷ ἵππῳ τὸ τρέχειν, πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν; καὶ νὴ Δία πάλιν λέοντος καὶ κυνὸς τὸ τρεχέιν.

[519] Diog. Laert. II, § 65; Tennemann, ten pat, t. II, p. 103; Bruckeri Historia critica philosophiae, Tom. I, p. 584 sqq.

[520] Diog. Laert. II, § 66–67.

[521] Hor. sat. II, 3, V. 101.

[522] Diog. Laert. II, § 65, 72, 80; § 66, 77.

[523] Ibid. II, § 72.

[524] Ibid. II, § 79.

[525] Ibid. II, § 81.

[526] Sext. Emp. adv. math. VII, § 191 sqq.

[527] Ibid. VII, § 199–200.

[528] Diog. Laert. II, § 97; § 101–102.

[529] Ibid. II, § 98.
[530] Ibid. II, § 93–94.
[531] Ibid. II, § 95.
[532] Cic. Tusc. I, 34; Val. Max. VIII, 9.
[533] Diog. Laert. II, § 96–97.
[534] Ibid. VI, § 13; 1–2.
[535] Ibid. VI, § 15–18.
[536] Ibid. VI, § 105; Tennemann, ten pat, t. II, p. 92 (Diog. Laert. II, § 27).
[537] Diog. Laert. VI, § 11–12: αὐταρκῆ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην, ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος κ. τ. λ.
[538] Ibid. VI, § 8; II, § 36.
[539] Ibid. VI, § 13; § 22; § 37; Tennemann, ten pat, t. II, p. 89.
[540] Diog. Laert. VI, § 74.
[541] Ibid. VI, § 22.
[542] Ibid. VI, § 29–30, 74.
[543] Ibid. II, § 68.
[544] Ibid. VI, § 26.
[545] Ibid. VI, § 41.
[546] Ibid. VI, § 33–34; 76.
[547] Ibid. VI, § 45–46.
[548] Ibid. VI, § 50.
[549] Ibid. VI, § 76–77.
[550] Ibid. VI, § 97.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel
FILOSOFIJOS ISTORIJOS PASKAITOS

Redaktorė Giedrė Sodeikienė
Dailininkas Agnius Tarabilda
Korektorė Valerija Žemaitytė
Techninė redaktorė Birutė Tolvaišienė
Kompiuteriu maketavo Zita Pikturnienė

SL 412. Užsakymas 823

Išleido leidykla „Alma littera“, Šermukšnių g. 3, 2600 Vilnius
Puslapis internete: http://www.almali.lt
Spaudė SPAB spaustuvė „Spindulys“, Gedimino g. 10, 3000 Kaunas

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

He 67 Filosofijos istorijos paskaitos/Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Iš vokiečių kalbos vertė ir lietuviškojo leidimo pratarmę parašė Albinas Lozuraitis. – Vilnius: Alma littera, 1999. – 576 p.

Tritomio t.1

ISBN 9986–02–724–1

Vokiečių filosofijos klasiko G.W.F.Hegelio filosofijos istorijos paskaitos, skaitytos 1805–1831 m. Jenos, Heidelbergo ir Berlyno universitetuose.

UDK 1(091)

„Tiesos drąsa, tikėjimas dvasios galia yra pirmoji filosofijos sąlyga. Žmogus, o jis yra dvasia, gali ir privalo laikyti save vertu aukščiausiųjų dalykų, jis net negali įsivaizduoti savo dvasios didybės ir galios; su šiuo tikėjimu jam jokie dalykai nebus pernelyg kieti ir trapūs, tokie, kad negalėtų atsiskleisti. Visatos esmėje, kuri iš pradžių atrodo paslėpta ir uždara, nėra jėgos, kuri pajėgtų pasipriešinti pažinimo drąsai; ji turi žmogui atsiverti, parodyti savo turtingumą, savo gelmę ir suteikti jam pasigėrėjimą".

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

KLASIKA

Ši knyga priklauso Atviros Lietuvos fondo remiamai serijai, kurios tikslas – pateikti klasikinius filosofijos ir politinės minties tekstus nuo antikos iki XIX a.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-02-725-X
ISBN 9986-02-724-1

